VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS

DALIUS JONKUS

# VOSYLIAUS SEZEMANO FILOSOFIJA:

## SAVĘS PAŽINIMO IR ESTETINĖS PATIRTIES FENOMENOLOGIJA

Monografija

VYTAUTO DIDŽIOJO
UNIVERSITETAS

VERSUS AUREUS

2015

UDK 1(474.5)
Jo-186

Recenzentai:
Doc. dr. Arūnas Mickevičius (Vilniaus universitetas)
Doc. dr. Nerijus Milerius (Vilniaus universitetas)

Monografija apsvarstyta ir rekomenduota leidybai Vytauto Didžiojo universiteto Humanitarinių mokslų fakulteto Filosofijos katedros posėdyje 2015 m. spalio 20 d. (protokolo Nr. 2) ir Humanitarinių mokslų fakulteto tarybos posėdyje 2015 m. spalio 21 d. (protokolo Nr. 6-3).

Tyrimą ir monografijos leidybą finansavo Lietuvos mokslo taryba (sutarties Nr. Lit-8-63).

ISBN 978-609-467-186-9 (spausdintas)
ISBN 978-9955-34-597-8 (spausdintas)
ISBN 978-609-467-185-2 (internetinis)
ISBN 978-9955-34-596-1 (internetinis)

© Dalius Jonkus, 2015
© Vytauto Didžiojo universitetas, 2015
© „Versus aureus" leidykla, redagavimas, maketavimas, 2015

# Turinys

Pratarmė ..... 9

I DALIS:

PLATONIZMAS, SAVĘS PAŽINIMAS IR KULTŪROS KRIZĖ SEZEMANO FILOSOFIJOJE

1 SKYRIUS

SEZEMANO FILOSOFIJA IR PLATONIZMO TRADICIJA ..... 16

Nuo logikos prie etikos ..... 17

Filosofija – teorija ar praktika? ..... 22

Fenomenologiniai motyvai Platono interpretacijose ..... 25

2 SKYRIUS

SOKRATIŠKAS SAVĘS PAŽINIMAS IR KULTŪROS KRIZĖ ..... 29

Kaip savęs pažinimas susijęs su kultūros krize? ..... 30

Ar galimas neobjektyvuojantis savęs pažinimas? ..... 32

Laikas, kūnas ir kultūros krizė ..... 34

II DALIS:

NUO GNOSEOLOGIJOS PRIE FILOSOFINĖS ANTROPOLOGIJOS

1 SKYRIUS

SEZEMANO FILOSOFIJOS ŠALTINIAI IR KRITINIO REALIZMO PROBLEMA ..... 42

Neokantinio idealizmo ir Hartmanno „uždarosios sąmonės" kritika ..... 42

Losskio intuityvizmo reikšmė ..... 46

Fenomenologinis idealizmas ir fenomenologinio metodo reikšmė ..... 48

Fenomenologija – idealizmas ar realizmas? ..... 54

2 SKYRIUS

FENOMENOLOGINĖ INTUICIJOS SAMPRATA IR JOS HERMENEUTINĖ TRANSFORMACIJA SEZEMANO GNOSEOLOGIJOJE ..... 57

Intuicijos samprata Husserlio filosofijoje ..... 58

Heideggerio posūkis nuo grynosios intuicijos prie hermeneutinio supratimo ..... 62

Intuicijos samprata Sezemano gnoseologijoje ..... 64

3 SKYRIUS

NEDALYKINIS SAVĘS PAŽINIMAS, PASĄMONĖ IR IKIREFLEKTYVIOJI SAVIMONĖ ..... 71

Natūralistinės psichologijos kritika ..... 72

Išgyvenimų fenomenologija ..... 74

Kodėl Sezemanas kritikavo Geigerio pasąmonės sampratą? ..... 78

Neobjektyvuojančios savimonės samprata Sezemano, Schelerio ir Husserlio filosofijoje ..... 85

Koks yra dalykinio ir nedalykinio pažinimo santykis? ..... 87

4 SKYRIUS

RACIONALUMO IR IRACIONALUMO SĄRYŠIS ..... 91

Racionalumo ir iracionalumo koreliacija filosofijos sistemoje ..... 91

Duoties problemiškumas ir pažinumo bei sąmoningumo perskyra ..... 93

Nuostatos, dėmesys ir pasąmonė ..... 94

Pasąmonė kaip refleksyvaus sąmoningumo ribotumas ..... 97

Intuicija ir sąvokinis pažinimas ..... 100

5 SKYRIUS

GRYNOJO ŽINOJIMO PROBLEMA ..... 104

Gamtamokslinio pažinimo kritika ..... 105

Beprielaidiškumas, nuostatos ir požiūrio taškas ..... 109

Dalykinio pažinimo ribotumas ir sugrįžimas prie nedalykinio savęs pažinimo ..... 115

III DALIS:

ESTETINĖS PATIRTIES FENOMENOLOGIJA

1 SKYRIUS ..... 122

ESTETINIO OBJEKTO IR ESTETINIO AKTO KORELIACIJA SEZEMANO IR HARTMANNO ESTETIKOJE ..... 122

Sezemano estetikos vertinimai Lietuvoje ..... 123

Estetikos objekto apibrėžimas ..... 126

Estetinio suvokimo objektyvumas ..... 128

Estetinio suvokimo jusliškumas ir prasmė ..... 130

Estetinio objekto struktūra Sezemano estetikoje ..... 133

Kritinis realizmas ar fenomenologija? ..... 135

Estetinio objekto struktūra Hartmanno estetikoje ..... 137

Suvokimo fenomenologija ir estetinio suvokimo specifika Hartmanno filosofijoje ..... 139

2 SKYRIUS

MENO TIESA IR ESTETINĖ TIKROVĖ ..... 142

Formaliosios ir materialiosios meno tiesos perskyra ..... 143

Fantastiškumo reikšmė ir estetinė tikrovė ..... 146

Estetinis nutikrovinimas, arba neutralizacija ..... 148

Meno institucijos samprata ..... 150

3 SKYRIUS

ESTETINIS SUVOKIMAS IR ĮSIJAUTIMAS ..... 153

Jausmų objektyvumas ir intersubjektyvumas Sezemano ir Geigerio estetikoje ..... 154

Tradicinės analogijos bei įjautimo teorijos kritika ..... 157

Intuicija, supratimas ir įsijautimas ..... 158

4 SKYRIUS

KŪRYBIŠKUMO PSICHOLOGIJA IR FENOMENOLOGIJA ..... 163

Trys pagrindiniai kūrybos proceso momentai ..... 165

Kūrybinė vaizduotė, suvokimas ir atmintis ..... 168

Vaizduotė ir kūnas žaidybinėje veikloje ..... 171

Asociacijų ir abstrakcijų vaidmuo kūryboje ..... 172

Pabaigos žodis ..... 175

Šaltiniai ..... 176

Literatūra ..... 178

SUMMARY ..... 185

The Philosophy of Vasily Sesemann: A Phenomenology of self-awareness and aesthetic experience ..... 185

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ ..... 189

# Pratarmė

Vosyliaus Sezemano (Wassily Wilhelm Sesemann, 1884–1963) biografija yra jau ne kartą aprašyta[1], todėl paminėsiu tik svarbiausius jo gyvenimo momentus ir patikslinsiu keletą jo gyvenimo aplinkybių. Sezemanas gimė 1884 metais Vyborge (Suomija, dabar Rusijos teritorija). Tėvas Emilis Hermannas ir motina Ida Maria namuose paprastai bendraudavo vokiečių kalba. Thorstenas Botz-Bornsteinas pažymi, jog Sesemannų giminė buvo kilusi iš tų vokiečių pirklių, kurie atvyko į Vyborgą XVII a. antrojoje pusėje (2006: 9). Sezemanas augo Sankt Peterburge (čia jo šeima gyveno nuo 1871 m.), tačiau vasaras ir savaitgalius paprastai praleisdavo Vyborge. Baigė vokišką Šv. Katharinos gimnaziją, kurios įkūrėjas buvo jo prosenelis iš motinos pusės (ten pat). Studijavo Sankt Peterburgo universitete 1903–1909 m., ten vienas jo mokytojų buvo įžymus rusų filosofas Nikolajus Losskis (1870–1965). Vėliau studijas tęsė Vokietijoje. Marburgo universitete 1909–1912 m. jo dėstytojais buvo neokantininkai Hermannas Cohenas (1842–1918) ir Paulis Natorpas (1854–1924)[2]. Grįžęs į Rusiją Sezemanas dėstė filosofiją ir klasikines kalbas, o prasidėjus Pirmajam pasauliniam karui, jis savanoriu stojo į Rusijos armiją ir tarnavo medicinos sanitaru (1914–1915). (Įdomu, kad nuo karinės tarnybos jis buvo atleistas todėl, kad buvo gimęs Suomijoje.) 1915–1917 m. jis dėstė filosofiją Sankt Peterburgo universitete, 1918–1919 m. – Viatkos pedagoginiame institute, o 1919–1921 m. – Saratovo universitete. Išvykęs iš Rusijos 1922–1923 m. dėstė Rusų institute Berlyne. 1923 m. Sezemanas buvo pakviestas dėstyti į Kauno universitetą Lietuvoje. Romanas Plečkaitis pažymi, kad Sezemanas kaip Humanitarinių

1 Apie Vosyliaus Sezemano gyvenimą rašė Viktoras Žirmunskis (1970), Albinas Lozuraitis (1970, 1984, 1987), Romanas Plečkaitis (1984), Loreta Anilionytė (1997), Vladas Povilaitis (2004), Leonidas Donskis (2007), Juozas Mureika (2010), tačiau plačiausiai ją apžvelgia Thorstenas Botz-Bornsteinas (2006: 7–22).

2 Naujų duomenų apie Sezemano studijas Vokietijoje pateikė Nina Dmitrijeva. Savo knygoje *Rusiškasis neokantizmas: „Marburgas Rusijoje“* (*Русское неокантианство: „Марбург“ в России. Историко-философские очерки*, 2007) ji remdamasi Marburge ir Sankt Peterburge atrastais archyviniais duomenimis nurodo, kad Sezemanas studijavo Marburgo universitete 1906 m. vasaros semestre, o taip pat 1909/10 m. žiemos semestre, 1910 m. v. s., 1911 m. ž. s. ir 1911/12 m. ž. s. Jos surinktais duomenimis, Sezemanas dalyvavo Coheno, Natorpo, Hartmanno paskaitose ir seminaruose. 1910/11 m. žiemos semestre studijuodamas Berlyne jis dalyvavo Hermanno Dielso, Ulricho Wilamowitzo-Moellendorffo ir Ernsto Cassirerio užsiėmimuose (Dmitrijeva 2007: 174–175)

mokslų fakulteto Filosofijos, o vėliau Filosofijos istorijos katedros vedėjas dėstė pagrindinius filosofijos kursus: logiką, filosofijos įvadą, gnoseologiją, kosmologiją, estetiką, senovės, viduramžių ir naujųjų amžių filosofijos istoriją. Taip pat skaitė speckursus – rusų filosofijos istoriją, naujausią rusų filosofiją, Hegelio filosofiją, anglų estetiką ir kt. (1984: 12). 1940 m. su Humanitarinių mokslų fakultetu persikėlė į Vilnių. 1943 m. universitetą uždarė okupacinė vokiečių valdžia. Plečkaičio duomenimis, 1944 m. liepos 16 dieną Sezemanas vėl buvo paskirtas į Vilniaus universiteto Filosofijos katedros vedėjo pareigas. Be darbo universitete, Sezemanas dar kurį laiką dėstė logikos speckursą Vilniaus pedagoginiame institute logikos ir psichologijos specialybės studentams bei estetiką Dailės institute. 1946 m. sovietų valdžiai įvedus privalomą logikos dėstymą vidurinėse ir aukštosiose mokyklose Sezemanas buvo kviečiamas į Maskvą skaityti logikos paskaitų dėstytojų persikvalifikavimo kursuose. Botz-Bornsteinas teigia, kad Sezemanas buvo atleistas iš Vilniaus universiteto 1949 m., o 1950 m. areštuotas ir iki 1956 m. kalintas Gulage Taišete (Irkutskas). Išlikę rankraščiai byloja, kad Sezemanas net ir kalinamas nenutraukė filosofinės veiklos. 1958 m. reabilituotas jis ir vėl dėstė logiką Vilniaus universitete iki savo mirties, 1963 metų. Plečkaitis, kurio disertacijos vadovas buvo Sezemanas, pateikė tokią jo, kaip asmens, chrakteristiką: „Sezemanas buvo ramaus būdo, skandinaviško charakterio žmogus, kalbėjo lėtai, apgalvodamas. Mokėjo vokiečių, prancūzų, anglų, švedų, rusų, lietuvių, lotynų ir senąją graikų kalbas. Tvirtas fiziškai. Nemuną perplaukdavo ir grįždavo nepailsėjęs, slidinėjo, rūkė pypkę. Gerai griežė violončele, mėgo Bacho, Betchoveno, ypač Grygo muziką, buvo vaišingas šeimininkas“ (1984: 12).

Sezemanas publikavo savo tyrinėjimus trimis kalbomis: rusiškai, vokiškai ir lietuviškai. Jo tapatybė gana komplikuota ir galima teigti, kad jis išliko gana svetimas kiekvienai iš šių kultūrų. Arūnas Sverdiolas jį neatsitiktinai pavadino „polimorfiniu marginalu“ (Sverdiolas 2012a: 382). Tačiau buvimas *tarp* kultūrų Sezemanui suteikė ir kai kurių pranašumų. Jis puikiai orientavosi skirtinguose kultūros kontekstuose, jam būdinga plati filosofinė erudicija. Sezemanas gyvai reagavo ir apmąstė naujausias filosofinio ir kultūrinio gyvenimo tendencijas Vokietijoje, Rusijoje ir Lietuvoje. Palaikė glaudžius ryšius su rusų emigrantais, tačiau sekė ir recenzavo įdomiausias publikacijas ir Sovietų sąjungoje. Kita vertus, Sezemano marginalinė padėtis sąlygojo tai, kad jo paties darbai nesusilaukė tinkamo dėmesio.

Sezemano filosofinės publikacijos tarpukaryje nesulaukė platesnio atgarsio nei Lietuvoje, nei Rusijoje. Man žinomos tik dvi recenzijos, skirtos Sezemano studijai *Logikos dėsniai ir būtis* (*Die Logischen Gesetze und das Sein*, 1931), kurios buvo publikuotos Vokietijoje ir Prancūzijoje. Pirmąją parašė ir žurnale *Kant-Studien* 1933 m. publikavo Nicolai'us Hartmannas (1822–1950), o antrąją parengė ir prancūziškame *Recherches Philosophiques* 1934 m. publikavo Alexandre'as Kojève'as (Kojevnikoff, 1902–1968). Pasak Hartmanno, ši Sezemano studija yra pratęsimas dviejų ankstesnių jo darbų *Apie dalykinį ir nedalykinį žinojimą* bei *Racionalumas ir iracionalumas*. Pagrindinė Sezemano mintis buvusi ta, kad loginiai dėsningumai yra susiję su apibrėžtumu, o ten, kur atsiranda neapibrėžtumas, loginiai dėsniai ir struktūros nebegalioja. Taigi Sezemanas, remdamasis įvairių fenomenų suvokimo analize, atskleidė būties neredukuojamumą į logiką. Hartmannas taip pat teigė, kad studijos pavadinimas gali būti klaidinantis, nes joje daugiau kalbama apie būtį, o ne apie logiką. Tokį ontologijos problemų vyravimą Sezemano sudijoje Hartmannas siejo su vadinamuoju „ontologiniu posūkiu" to meto filosofijoje (Hartmann 1958: 369). Kojève'as savo recenzijoje taip pat pažymėjo, jog ši Sezemano publikacija susijusi su ankstesniais *Pažinimo problemos tyrinėjimais*. Jo nuomone, šiame Sezemano darbe esama akivaizdžios Martino Heideggerio (1889–1976) ir Hartmanno įtakos. Dar daugiau, jo nuomone, Sezemanas tarsi pratęsė Heideggerio *Būties ir laiko* (*Sein und Zeit*, 1927) knygoje suformuotą projektą ir bandė apmąstyti būtį kaip esmiškai laikišką. Būties laikiškumą Sezemanas atskleidė nagrinėdamas būties tapsmą, galimybes, laisvės, būtinybės ir kontingencijos problemas (Kojève 1934–1935: 402). Abu recenzentai kvietė skaitytojus atkreipti dėmesį į šią svarbią, jų nuomone, publikaciją ir apgailestavo, kad ji sunkiai prieinama.

Losskis *Rusų filosofijos istorijoje* (*История россиiской Философии*, 1951) Sezemaną kartu su Borisu Jakovenko (1884–1949), Sergeju Gessenu (1887–1950), Georgiju Gurvičiu (1894–1965) ir Fiodoru Stepunu (1884–1965) priskyrė loginiams transcendentalistams, kurie nuo pažinimo problemų perėjo prie aksiologinių etikos ir socialinės filosofijos problemų. Dauguma šių filosofų, pasak Losskio, turėjo spręsti intuicijos problemą:

> Nuo Kanto laikų filosofijai iškilo tokia alternatyva: arba egzistuoja intuicija kaip tiesioginė objekto savyje įžvalga ir tada metafizika yra galima, arba, kaip manė Kantas, jokios intuicijos nėra, ir tada, kaip jis teigė, metafizika kaip mokslas yra neįmanoma. Kai tik rusų transcendentalinio-loginio idealizmo atstovai pajuto metafizikos būtinybę, jie pradėjo plėtoti tendenciją link intuityvizmo. Kai kurie

> iš jų sukūrė teoriją apie tai, kad egzistuoja daugybė įvairių pažinimo ir patirties formų; kiti pripažino, kad kartu su teorine intuicija egzistuoja ir praktinė. (Losskij 1991: 371)

Kaip matysime, Sezemano filosofijoje intuicijos problema tikrai yra svarbi, tačiau, mano nuomone, ji svarstoma pasitelkiant ne tik rusiškąjį intuityvizmą, bet ir diskutuojant su fenomenologine ir neokantine filosofija. Šiuolaikiniai rusų interpretatoriai Sezemano filosofiją dažnai sieja su neokantine tradicija. Galima paminėti Vladimiro Belovo (2008, 2010a, 2010b, 2012a, 2012b), Kirillo Miklušo (2008, 2010), Ninos Dmitrijevos (2007) tyrinėjimus. Tačiau Jakovenko dar 1930 m. straipsnyje „Edmundas Husserlis ir rusiškoji filosofija" teigė, kad Sezemano filosofinės pažiūros, nors ir viešai to nedeklaruojant, yra neabejotinai paveiktos Edmundo Husserlio (1859–1938) fenomenologijos (Jakovenko 2000: 848). Sezemano veikalų ištraukos taip pat buvo įtrauktos ir į Igorio Čubarovo sudarytą *Fenomenologinės filosofijos Rusijoje antologiją* (*Антология феноменологической философии в России*, t. 2, 2001). Eero Tarasti ir Botz-Bornsteinas atkreipė dėmesį į Sezemano ryšius su rusų formalistais (Tarasti 2006, Botz-Bornstein 2006). Remiantis Sezemano domėjimusi formalistų teorijomis ir tuo, kad jis savo estetiniuose tyrinėjimuose nemažai dėmesio skyrė estetinio objekto struktūrai, galima įžvelgti jo filosofinių idėjų ryšius su semiotika ir struktūralizmu. Lietuvoje Sezemano filosofija buvo dažniau interpretuojama ir pristatoma kaip originali pozicija, kuri nesutampa nei su neokantine, nei su fenomenologine tradicija (Lozuraitis 1984, 1987 Anilionytė 1997, 2010). Tačiau Kęstutis Rastenis (1988) ir Arūnas Sverdiolas (1994, 2012a, 2012b) pabrėžė Sezemano filosofijos ryšį su fenomenologija. Mano manymu, mąstytojo originalumas negali būti supriešinamas su priklausomybe tam tikram filosofiniam sąjūdžiui. Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad šiandien ir neokantizmas, ir fenomenologija yra vertinami atsisakant daugelio anksčiau galiojusių prietarų. Kita vertus, Sezemano filosofijos tyrinėjimai atskleidžia ne tik jo priklausomybę filosofinėms tradicijoms, bet ir dar neišnaudotą teorinį potencialą.

Sezemano filosofijoje galima išskirti keletą pagrindinių temų. Tai filosofijos istorijos tyrinėjimai, pažinimo filosofija ir logika bei estetika[3]. Tačiau visos šios temos jo kūryboje yra tarpusavyje susijusios. Pažinimo problemos sprendimą

3 Reikia pažymėti, kad buvo išverstos į anglų kalbą ir publikuotos dvi Sezemano knygos – *Aesthetic* (vertėjas Mykolas Drunga, 2007) ir su estetikos bei kultūros klausimais susijusių straipsnių rinkinys *Selected papers* (vertėjas Drunga, 2010).

jis siejo su idealizmo kritika ir naujų pažinimo galimybių atskleidimu pasitelkiant klasikinės filosofijos pavyzdžius. Filosofijos istorijos tyrinėjimuose Sezemanas pabrėžė etikos ir praktinio savęs pažinimo svarbą. Kita vertus, ir estetikos tyrinėjimai buvo ne šalutinis jo filosofinių tyrimų rezultatas, bet tiesiogiai susiję su juslinės percepcijos, intuicijos, vaizduotės ir nedalykinio savęs pažinimo problemomis. Jungiamoji pažinimo filosofijos ir estetikos grandis yra jau minėta savęs pažinimo problema, kuri tapo svarbiausia Sezemano filosofijos tema. Pažinimo problemos tyrinėjimai Sezemaną atvedė prie klausimų, kurie neišsitenka pažinimo teorijos ribose. Pirmiausia Sezemanas kritikavo tas filosofines teorijas, kurios pirmenybę teikė gamtamoksliniams tikrovės pažinimo metodams. Pasak Sezemano, natūralizmas nesupranta žmogiškosios realybės specifikos. Vietoj natūralistinių objektyvuojančių pažinimo metodų Sezemanas siūlė remtis fenomenologiniu išgyvenimų aprašymu ir supratimu. Taip Sezemano filosofijoje atsirado labai svarbi dalykinio ir nedalykinio žinojimo perskyra. Dalykinis žinojimas yra siejamas su objektyvuojančia ir sudaiktinančia nuostata, o nedalykinis žinojimas akcentuoja neobjektyvuojančią nuostatą ir intymų išraiškų bei išgyvenimų sąryšių supratimą. Sezemanas teigė, kad pažinimo negalima nagrinėti atskiriant jį nuo kitų žmogaus veiklų. Žinojimas prasideda nuo tiesioginio žmogaus patyrimo. Pastarasis gali būti atskleistas tik reflektuojant komplikuotą žmogaus būties būdą.

Sezemano filosofija ilgą laiką buvo suprantama kaip neokantizmo filosofija arba siejama su kritiniu realizmu. Tačiau svarbiausios Sezemano filosofijos tezės yra visiškai priešingos neokantinei filosofijai (jis, kaip ir Husserlis, remėsi tiesiogine pasaulio intuicija ir ikireflektyvia savižina), o gilinantis į kritinio realizmo sampratą aiškėja, kad ji yra artima fenomenologijai. Sezemanas fenomenologiją suprato visų pirma kaip pažinimo prielaidų analizę. Fenomenologijos metodas, jo nuomone, taip pat reikalingas tiriant sąmonės fenomenus, kurie negali būti pažinti gamtos mokslų metodais. Sezemanas kritikavo fenomenologiją dėl to, kad ši pažinimo problemą nagrinėja kaip gryną žinojimą, kuris atsietas nuo gyvenimo ir veikimo konkrečiose aplinkybėse. Siekdamas praplėsti fenomenologijos ribas, jis remėsi ne tik Husserlio tyrinėjimais, bet ir Maxo Schelerio (1874–1928) antropologija, Hartmanno ir Heideggerio ontologija. Pažinimas, pasak Sezemano, turi būti nagrinėjamas ir atskleidžiant jo grynąsias struktūras, ir analizuojant tiesioginę aplinkinio pasaulio patirtį, kurioje labai svarbūs kūno ir laiko aspektai bei ikireflektyvi savimonė. Grynojo

pažinimo filosofiją Sezemanas transformavo į filosofinę antropologiją, kurioje svarbiausia problema tampa savęs pažinimas ir estetinė patirtis.

Šioje knygoje Sezemano filosofija apmąstoma susiejant ją su XX a. pradžios filosofiniu kontekstu. Siekiama atskleisti Sezemano filosofijos ryšius su fenomenologine filosofija ir parodyti, kaip jis transformuoja neokantinę pažinimo teoriją. Knygoje pateikiama nemažai paties Sezemano citatų ir siekiama išlikti kuo arčiau jo suformuluotų minčių. Tačiau ištikimybė Sezemano mintčiai gali būti realizuojama tik aktualizuojant ją dabartyje.

Monografijoje panaudoti jau anksčiau skelbti moksliniai straipsniai:

Savęs pažinimas ir kultūros krizė Vosyliaus Sezemano filosofijoje. In: *Žmogus ir žodis: Filosofija* 13 (4), 2011, 45–50.

Vosyliaus Sezemano filosofija ir platonizmo tradicija. In: *Žmogus ir žodis: Filosofija* 14 (4), 2012, 64–70.

Fenomenologinė Vosyliaus Sezemano estetika: estetinio objekto ir estetinio akto koreliacija. In: *Žmogus ir žodis: Filosofija* 15 (4), 2013, 28–35.

La fenomenologia de la razón y la experiencia estética: Edmund Husserl y Vasily Sesemann. In: *Investigaciones fenomenológicas* 11, 2014, 129–142.

Fenomenologinė intuicijos samprata ir jos hermeneutinė transformacija Vosyliaus Sezemano gnoseologijoje. In: *Inter-studia humanitas* 17, 2014, 28–41.

Meno tiesa ir estetinė tikrovė Vosyliaus Sezemano estetikoje. In: *Žmogus ir žodis* 16 (4), 2014, 70–79.

Estetinis suvokimas ir įsijautimas Vosyliaus Sezemano estetikoje. In: *Problemos* 86, 2014, 111–119.

Kūrybiškumo psichologija ir fenomenologija Vosyliaus Sezemano estetikoje. In: *Filosofija. Sociologija* 26 (1), 2015, 55–63.

Nedalykinis savęs pažinimas kaip natūralistinės psichologijos alternatyva Vosyliaus Sezemano filosofijoje. In: *Problemos* 88, 2015, 7–18.

Už paramą atliekant tyrimą ir publikuojant monografiją dėkoju Lietuvos mokslo fondui. Albinui Lozuraičiui ir Juozui Mureikai dėkoju už suteiktą informaciją. Savo šeimos nariams – žmonai Chordanai Gonsales, dukrai Vytautei ir sūnui Matijui – dėkoju už palaikymą.

# I DALIS:

# PLATONIZMAS, SAVĘS PAŽINIMAS IR KULTŪROS KRIZĖ SEZEMANO FILOSOFIJOJE

# 1 SKYRIUS

# SEZEMANO FILOSOFIJA IR PLATONIZMO TRADICIJA

Antikinės filosofijos paveldas dažnai interpretuojamas remiantis dabarties filosofijos požiūriu. Tai galima pastebėti ir Sezemano apmąstymuose apie Sokratą ir visą platonizmo tradiciją. Sezemanas parašė ne vieną straipsnį, skirtą senovės graikų filosofijai, rusų, vokiečių ir lietuvių kalbomis. Tuose straipsniuose galima stebėti, kaip kinta paties Sezemano filosofijos samprata, kaip jo interpretacijose sprendžiami aktualūs filosofijos klausimai. Šiame skyriuje nagrinėsiu, kuo Sezemano platoniškos filosofijos interpretacijos skiriasi nuo neokantininkų pateiktų interpretacijų ir kiek jos yra artimos egzistencinei fenomenologinei filosofijai.

Sezemanas kritikavo tradicines idealizmo formas pasitelkdamas platonizmą ir neoplatonizmą. Platonizmas jam – tokia filosofija, kuri akcentuoja meilę kaip pamatinį santykio su pasauliu būdą. Kita vertus, tai savęs pažinimo ir savęs transformavimo filosofija, kuri turi atvesti prie dalyvavimo autentiškoje būtyje ir prie intensyvaus bei koncentruoto patirties išgyvenimo. Savo svarstymuose apie kentėjimo problemą Sezemanas diskutavo su graikų filosofais ir teigė, kad svarbiausia jiems ne filosofinės teorijos, bet filosofijos ryšys su praktika ir patyrimu.

> Apskritai senovės graikų etinių mokslų teigiamybė yra ta, kad jiems rūpi ne tik teorija, bet ir teorijos taikymas realybei, ir todėl teorija niekuomet nėra vien grynos spekuliacijos padaras, bet išauga iš praktikos, patyrimo ir visuomet patyrimo yra kontroliuojama ir tikrinama (teorija glaudžiai susijus su moraline technika – askeze). (Sezemanas 1997l: 457)

Sezemanas siekė parodyti, kad būtent toks per savęs pažinimą ir askezę įgyvendintas transformavimas gali padėti įveikti dabarties kultūros krizę. Pirmiausia šie motyvai nuskambėjo Sezemano publikacijoje, kurią jis parengė paskaitos, skaitytos profesoriaus vietai gauti Kauno universitete, pagrindu – „Idealizmo

problema filosofijoje" (1925). Šioje paskaitoje atsispindi svarbiausios Sezemano tyrinėjimų temos, kurias jis plėtojo gyvendamas Lietuvoje (loginio idealizmo kritika, dalykinio ir nedalykinio pažinimo perskyra, savęs pažinimas ir kultūros krizė). Paskaitoje suformuluota pagrindinė Sezemano tyrinėjimų kryptis, kuri veda nuo teorinio prie praktinio pažinimo, nuo loginio idealizmo prie real-idealizmo[4] arba kritinio realizmo. Šie motyvai atsikartojo ir kituose panašiu metu rašytuose Sezemano straipsniuose („Sokratas ir savęs pažinimo problema" (pirmoji publikacija 1925, 1997c), „Platonizmas, Plotinas ir dabartis" (1925, 1997e), „Laikas, kultūra ir kūnas" (1933, 1997k).

## Nuo logikos prie etikos

Sezemanas nuo 1909 iki 1912 metų studijavo Vokietijoje. Marburgo universitete jis gilinosi į filosofiją vadovaujamas neokantininkų Hermanno Coheno ir Paulio Natorpo. Neokantinė filosofija XX a. pradžioje buvo vyraujanti filosofijos kryptis Vokietijoje, o Marburgas tapo vienu svarbiausių Europos filosofijos centrų. Įdomu, kad Marburge tuo metu studijavo ne tik Hartmannas, su kuriuo Sezemanas palaikė draugiškus ryšius, bet ir ispanų filosofas José Ortega y Gassetas (1883–1955) bei lenkų filosofas Władysławas Tatarkiewiczius (1886–1980). Šie filosofai minėtini dar ir todėl, kad nei vienas iš jų netapo neokantizmo filosofijos sekėju. Kiekvienas iš jų pasirinko savarankišką minties kelią, bet juos vienija naujų orientyrų paieška ir ypatingas dėmesys estetikai. 1911 metai Ortegos y Gasseto filosofinėje biografijoje ypatingai svarbūs, nes būtent tais metais jis „atrado" Husserlio fenomenologiją, kurios paveiktas vėliau kūrė gyvenimiško proto koncepciją. Sezemano santykis su neokantine filosofija taip pat yra nevienareikšmis. Galima teigti, kad Marburgo neokantininkų siekis sukurti mokslišką ir sistemišką filosofiją jam darė įspūdį. Straipsnyje apie teorinę Marburgo mokyklos filosofiją Sezemanas taip apibūdino pagrindinius jos bruožus:

> Taigi orientacija į mokslą ir sisteminės žinojimo vienybės siekimas – tai dvi pagrindinės tendencijos tos kritinio idealizmo srovės, kuriai atstovauja Marburgo mokykla. Arba tiksliau: tai ne dvi savarankiškos tendencijos, o du momentai, du vienos savaiminės filosofinės idėjos aspektai. Kaip, viena vertus, sisteminė žinojimo vienovė neįgyvendinama be orientacijos į mokslą, taip, kita vertus, ir vidinei

4 „Real-idealizmas" – Sezemano vartotas terminas.

Vilniaus apskrities
Adomo Mickevičiaus
viešoji biblioteka

pozityviojo mokslo struktūrai, kad būtų užbaigta, reikia loginio visų žinojimo sričių sujungimo filosofinės sistemos vienovėje". (Sezemanas 1997a: 192)

Tačiau Sezemano darbai nėra vienpusiškai orientuoti į neokantinės filosofijos mokslišką. Jos atžvilgiu autorius išlaikė kritinę distanciją. Kaip ir kitas iš šios mokyklos kilęs, bet ją kritikavęs filosofas Hartmannas, Sezemanas manė, kad neleistinas gnoseologinės problemos redukavimas į loginę problemą, nes lieka neapmąstytos ontologinės gnoseologijos prielaidos (Sezemanas 1997b: 218). Šią tendenciją (ieškoti gnoseologijos ir logikos ryšių su būtimi) atrandame ir vėlesniuose Sezemano darbuose, pavyzdžiui, *Logikos dėsniai ir būtis* (Sezemanas 2010a).

Marburgo neokantininkų mokyklos atstovai ne tik nagrinėjo teorines gnoseologijos problemas, bet ir pagrindė savo mokslinio idealizmo projektą filosofijos istorijos interpretacijomis. Ypatingai svarbų vaidmenį mokslinio idealizmo tradicijoje, jų manymu, suvaidino Platonas. Jo filosofijoje svarbiausiu elementu yra laikoma idėjos koncepcija, nes būtent *idėja* esanti tikrojo žinojimo loginis pagrindas. Cohenas teigė: „Platonas yra filosofijos sistemos pradininkas [...] nes jis pagrindė logiką ir tuo pačiu visą filosofijos sistemą" (Cohen 1902: 446). Knygoje *Platono idėjų samprata ir matematika* (*Platos Ideenlehre und die Mathematik*, 1878) Cohenas platoniškąją idėjų teoriją vertino dėl to, kad pastaroji ne tik pirmą kartą kėlė pažinimo problemą, bet ir susiejo ją su matematika. Pasak Coheno, matematika Platono filosofijoje tapo objektyvios esmės ir subjektyvios *noemos* alternatyva arba abiejų šių plotmių tarpininke. Kosminio pasaulio jusliniai pavidalai esą tarnauja kaip probleminės nuorodos matematiniams tyrinėjimams. Pačios idėjos traktuojamos kaip savotiškos mokslinio tyrimo hipotezės (Cohen 1878: 16, 22, 31). Taip Platonas buvo priskirtas prie tų idealistinės filosofijos šalininkų, kuriems svarbiau ne juslinė patirtis, bet proto konstrukcijos.

Neatsitiktinai ir Natorpo *opus magnus* yra skirtas Platono filosofijai. Tyrime *Platono mokymas apie idėjas* (*Platos Ideenlehre*, 1903) Natorpas ne tik atskleidė platonišką idėjos, kaip loginio mokslinio žinojimo, sampratą, bet ir aptarė platoniškų dialogų tvarką, kuri vedė prie idėjų teorijos kaip platoniškos filosofijos kulminacijos (Natorp 1922). Natorpas akcentavo loginių apibrėžimų ir loginės sąmonės atsiradimą Platono filosofijoje. Jau knygos įvade autorius teigė, kad Platono dialoguose svarbesnė yra ne etinė, bet loginė problematika:

> Skaitant platoniškus tekstus gan greitai galima pastebėti, jog autorius, nors ir gyvai domisi svarstomų klausimų turiniu, moralės ir praktinėmis nuostatomis, bet nepaisant to, o dažnai ir daug svarbesniu jo dėmesio objektu yra formali reikalo pusė: bendri sąvokos apibrėžtumo reikalavimai ir loginio išaiškinimo bei pakankamo įrodymo dėsningumai. (Natorp 1922: 3)

Daugelis šią Natorpo knygą suvokė ne tik kaip įvadą į Platono filosofiją, bet kaip įvadą į neokantizmo teorinio idealizmo filosofiją. Tiesa, Sezemano pastebėjimu, akcentai antrajame papildytame šios knygos leidime šiek tiek keičiasi. Nors autorius neatsisakė transcendentaliai logiško Platono idėjų aiškinimo, bet vis labiau akcentavo individualios sielos principą, kai siela, tarpininkaujant pasaulio sielai ir kosminiam protui, susijungia su galutine visa apimančia vienove. Sezemano manymu, šią Natorpo interpretaciją buvo paveikusi plotiniškojo neoplatonizmo tradicija (Sezemanas 1997b: 218). Ar to paties negalime pasakyti ir apie sezemanišką Platono filosofijos sampratą?

Jau ankstyvajame Sezemano straipsnyje „Platono etika ir blogio problema" (1912, 1997d) dėmesys sutelktas į etinę problematiką, kuri buvo svarbi ir vėlesniuose šio autoriaus tyrinėjimuose. Tačiau šiame straipsnyje aptardamas Platono filosofiją Sezemanas vis dar pabrėžė, kad visam platonizmui svarbiausia yra *idėjos* samprata. Vėlesniuose savo tyrinėjimuose jis teigė, kad pati svarbiausia yra ne idėja, bet savęs pažinimo problema. Galima teigti, jog ankstyvajame straipsnyje, kuris buvo skirtas jo mokytojo Coheno garbei, Sezemanas liko ištikimas neokantinės filosofijos principams tik nominaliai. Idėjų, kaip nekintančių ir tapačių sau, protu atrandamų principų egzistavimas buvo svarbus neokantinės filosofijos akcentas. Sezemanas pagrindinę platoniškos etikos prielaidą formulavo taip:

> Krizės sąlygomis buvo būtinas radikalus sprendimas. Svarbu buvo pažinimui ir dorovei sukurti naują pagrindą, kuris jiems garantuotų besąlygišką, nepriklausomą nuo laiko vertę. Šią užduotį ir turėjo atlikti Platono *idėja*. Tai nulėmė platonizmo savitumą – tai, kad jame, nors ir kaip universaliai ir visapusiškai jis apmestas, iš esmės egzistuoja tik viena problema, apie kurią koncentruojasi visa filosofija: idėjos problema. (Sezemanas 1997: 44)

Jau šiame ankstyvajame straipsnyje Sezemanas pažymėjo idėjų, kaip viršlaikiškų tapatybių, transcendencijos ryšį su imanencija. Tai jau peržengė klasikinio neokantizmo sampratos ribas. Klausimas keltas ne tik apie tai, kaip pažinti gėrį, bet ir kaip tas žinojimas turi būti realizuotas pačiame žmogaus buvime. Kitaip sakant, klausimas apie gėrį nebegalėjo būti formuluojamas kaip grynai teorinis pažinimo klausimas. Tai klausimas apie vertybes, kurias neokantininkai

traktavo kaip priešingas būčiai, kaip transcenduojančias būtį. Pasak neokantininkų, tik paklusdami vertybėms, kaip objektyviai pareigai, žmonės gali tapti *moraliniais subjektais*. Dar daugiau, neokantininkams gėris, kaip ideali vertybė, išliko transcendentiškas būties tapsmo atžvilgiu, o Sezemanas ieškojo transcendencijos ir imanencijos sąryšio, nes kitaip neaišku kodėl žmonės turi realizuoti gėrį kaip savo gyvenimo principą. Panašią problemą sprendė minėtas Ortega y Gassetas, taip pat Heideggeris, kuris savo ankstyvosiose paskaitose kritikavo teorinę neokantininkų vertybės sampratą (Heidegger 1987). Teorinės filosofijos rėmuose neįmanoma paaiškinti, kodėl ir kaip atskiros vertybės yra realizuojamos žmogaus gyvenime, kodėl žmogaus gyvenimas gali būti paaukojamas dėl vertybių. Todėl ir Ortega y Gassetas, ir Heideggeris kritikavo neokantizmo filosofijai būdingą vertybių ir gyvenimo supriešinimą. Jie teigė, kad vertybės turi būti atrandamos pačioje būtyje ir jos realizacijoje, arba reikia visiškai atsisakyti vertybių sampratos kaip pernelyg teorinės ir kalbėti vien tik apie gyvenamojo pasaulio reikšmingumą (Jonkus 2004). Sezemanas šią idealių vertybių transcendencijos ir imanencijos įtampą formulavo taip:

> Gėrio idėja yra visos būties ir tapsmo pirmoji priežastis ir kartu galutinis tikslas. Tai du pagrindiniai momentai, sąlygojantys jos loginę struktūrą. Tapsmo pasauliui ji yra *transcendentinė*, nes ji yra nekintamas, besąlygiškas gėris. Tačiau ši transcendencija negali pasilikti besiremianti pačia savimi, o turi rasti sau lygiavertėje *imanencijoje* atitinkamą papildymą. Jeigu gėrio idėjos paskirtis – būti aukščiausia gyvenimo vertybe ir visos dorovinės kultūros paskutiniąja instancija, tai ji negali daryti žalos kūrybinėms gyvenimo jėgoms, priešingai, ji privalo pati tapti gyvenimo jėga [...], sugebėti iš pačios savęs kurti, pačioje savyje išlaikyti ir vystyti visą teigiamą jėgų turinį. (Sezemanas 1997d: 44–45)

Grįžtant prie Natorpo platoniškų idėjų interpretacijos, galima teigti, kad pastarasis atmetė idėjos tapatinimą su transcendencija ir teigė įvairių idėjos imanentizavimo būdų galimybę. Natorpas pabrėžė, jog Platono filosofijoje („Valstybės" dialoge) sielos ir kūno tobulinimas įgyvendinamas pasitelkiant muziką ir gimnastiką. Tai susiję su Platono mokymu apie pasikartojančius esminius *eidosus*, kurie pateikia juslinius žmogaus dorybės ir kūniško tobulumo pavyzdžius. Juslinių pavyzdžių ir jų idealių provaizdžių santykis, anot Natorpo, netgi gali būti lyginamas su užrašyto ženklo ir garso santykiu (Natorp 1922: 184). Tiesa, gimnastikos ir muzikos auklėjamoji galia nėra visagalė. Natorpas teigė, kad mąstymo tobulinimui reikalingas mokslas, kuris išvaduoja nuo jusliško pasaulio daugiareikšmiškumo. Todėl tikrasis žmogaus auklėjimas turi remtis skaičiavimu ir kiekybiniais apibrėžimais: „Mokslai yra apie tai, kas

yra, o ne apie tai, kas tampa. Aritmetika veda nuo tapsmo prie būties" (Natorp 1922: 204). Taigi Natorpas, viena vertus, neigė idėjos transcendenciją, bet, kita vertus, jis pabrėžė idėjos priešingybę jusliškam ir kintančiam pasauliui.

Nagrinėdamas gėrio problemą Platono filosofijoje Natorpas teigė, kad gėris yra susijęs ne tiek su praktine veikla, bet su įstatymų ar dėsnių pažinimu. Pasak Natorpo, Platonui gėris yra pats įstatymiškumas arba teisėtumas. Taip yra ieškoma besąlygiško įstatymo, kuris būtų viršesnis už visus kitus įstatymus. Toks principas būtų besąlygiškas reikalavimas, turintis privalėjimo prasmę. Natorpas pripažino, kad gėris negali būti apribotas vien loginio pažinimo sfera (Natorp 1922: 196), todėl jis siekė parodyti, jog gėris, kaip įstatymų įstatymas, yra susietas su loginiu principu (Natorp 1922: 200). Dar daugiau, šio loginio principo pirmumą, pasak Natorpo, patvirtina ne tik geometrija ar aritmetika, bet ir astronomija. Tai mokslas, kuris negali pasikliauti jusline regimybe. Jis turi remtis ne juslišku mu, bet grynuoju mąstymu. Astronominių fenomenų stebėjimas virsta mokslu tik pajungiant juos protu suvokiamiems dėsniams: „Mokslo objektas yra ne tai, kas matoma, ne reiškinys, bet tai, kas nematoma – dėsnis" (Natorp 1922: 209).

Natorpas gėrio pažinimą siejo su moksliniu loginių principų ir dėsnių pažinimu. Sezemanas teigė, kad platoniškosios idėjos esmė atsiskleidžia gėrio idėjoje todėl, kad svarbesnė yra dorovinė, o ne pažintinė idėjos reikšmė. Taigi jau ankstyvojoje Sezemano kūryboje yra keletas aspektų, leidžiančių kalbėti apie ryšį su jo paties vėlesnėmis platonizmo interpretacijomis. Sezemanas pabrėžė filosofijos akistatą su krize ir ieškojo etikos pagrindų idealių vertybių transcendenciją siedamas su kūrybinio gyvenimo imanencija. Vėlesniuose straipsniuose Sezemanas akcentavo ne loginį idėjų skaidrumą ir jų pažinimą, bet savęs pažinimo problemą. Pavyzdžiui, lietuviškai parašytame įvade į Platono dialogus „Puota" ir „Faidonas" (1935 m.) Sezemanas taip apibendrino platoniškos filosofijos siekius:

> Filosofiškam pažinimui svarbiausias dalykas ne plėstis, o eiti *gilyn*. Arba, tiksliau, jis įgyja tikrą universališkumą vien prasiskverbdamas į gilesnius būties sluoksnius. Bet pasiekti šitą gilumą filosofas gali tik per patį save, t. y. per tokį savo dvasinių jėgų įtempimą, kuris leidžia jo asmenybei augti gilyn ir susiliesti su būties pradiniu šaltiniu, maitinančiu visą pasaulio gyvybę ir gyvybės kūrybinį veržimąsi. (Sezemanas 1997m: 86)

Sezemanas būties pažinimą siejo su gilinimusi į save. Ar tai reiškia, kad filosofinis žinojimas yra ne teorija, bet praktika?

## FILOSOFIJA – TEORIJA AR PRAKTIKA?

Kalbėdami apie platonizmo problemą neišvengiamai susiduriame su Sokrato filosofijos problema. Kaip vertinti Sokrato palikimą? Ar galima apskritai kalbėti apie Sokrato filosofiją griežtąja prasme, jei neturime jokių šio filosofo raštų? Sezemanui Sokrato problema buvo ne tiek filosofijos istorijos, kiek gyvenimo ir kultūros filosofijos problema. Sokrato asmuo Sezemano apmąstymuose iškyla kaip vaizdinys filosofo, suderinančio savęs ir būties pažinimą. Akivaizdu, jog Sezemanas atsisakė neokantininkams būdingos teorinės nuostatos akcentavimo. Jis pabrėžė ne teorinės, bet praktinės filosofijos ir filosofijos realizacijos savo gyvenime svarbą. Sezemano svarstymuose jaučiama polemika su neokantininkais, pas kuriuos jis studijavo Marburge. Jis ieškojo naujos filosofijos apibrėžimo, kuris turėjo išvengti psichologizmo ir logicizmo kraštutinumų. Šie ieškojimai dažnai primena Hartmanno ar Heideggerio pastangas pažvelgti į fenomenologiją per ontologijos prizmę. Straipsnyje „Platonizmas, Plotinas ir dabartis" autorius remdamasis fenomenologiniais tyrinėjimais nurodė logicizmo, kuris būdingas neokantizmo mokyklai, vienpusiškumą:

> Šiuolaikiniai fenomenologiniai tyrinėjimai, atrodo, pakankamai aiškiai parodė, kad logicizmas ne mažiau vienpusiškas negu psichologizmas. Logiškumas neaprėpia daiktiškumo teorinėje filosofijoje. Be loginės plotmės, dar yra ir ontologinė plotmė. Iš čia – metodinė metafizikos atgimimo galimybė. (Sezemanas 1997e: 177)

Sezemanas apibūdino platonizmo nuopelnus susiedamas juos su nauja filosofijos orientacija, kuri buvo aktuali ir jam pačiam. Savęs pažinimo metodas atveria, jo manymu, naujas ontologijos perspektyvas, o pati būtis atsiveria kaip daugiaplanė ir daugiasluoksnė:

> Mūsų dienomis, kai filosofija pamažu nubunda iš pozityvizmo, gnoseologizmo ir subjektyvizmo psichozės, kai atsiranda naujos plačios ontologinių tyrinėjimų galimybės, gerokai lengviau teisingai įvertinti platonizmą. Juk antikinė filosofija savo pagrindiniais interesais ir siekiniais yra ontologinė. Šia kryptimi plėtojasi ir platonizmo spekuliacijos. Bet išlaikydamas ontologinę orientaciją, jis kartu iš principo įveikia vienpusį natūralizmą, kuriuo buvo sukaustyta filosofinė viso antikinio pasaulio mintis. Už šį savo reikšmę išskirtinį laimėjimą platonizmas turi būti dėkingas pirmiausia visam tam, ką galima pavadinti „savęs pažinimo metodu", bet kas iš esmės yra kažkas daugiau negu paprastas metodas. Tai visiškai nauja filosofinės sąmonės nuostata ir susijusios su ja naujos pažinimo plotmės, naujos patirties sferos, naujos būties sferos atradimas. Būties daugiasluoksniškumas arba daugiaplaniškumas – štai didysis platonizmo atradimas. (Sezemanas 1997e: 183–184)

Toks filosofinės situacijos įvertinimas artimas fenomenologinei sampratai, nes čia „savęs pažinimo metodas" siejamas su natūralizmo įveikimu ir nauja sąmonės nuostata. Sezemanas akivaizdžiai rėmėsi ne tik fenomenologiniais tyrimais, bet ir Hartmanno kritinio realizmo filosofija, kuriai būdinga gnoseologijos metafizinių ir ontologinių pagrindų refleksija. Sezemanas visiškai pritarė Hartmanno išsakytai minčiai, jog neokantininkai radikaliai atskirdami du požiūrius – transcendentinį ir psichologinį (empirinį) – pripažįsta, kad mokslo subjektu gali būti tiktai psichologinį empiriškumą paneigiantis loginis, antiindividualus subjektas, tuo pačiu jie šį „subjektą apskritai" paverčia abstrakcija, ir jis netenka aktyvaus kūrybingumo galios (Sezemanas, 1997: 218).

Pozityvizmo, gnoseologizmo ir subjektyvizmo atmetimas atveria galimybes plėtoti nenatūralistinę ontologiją. Sezemano manymu, sokratiškas savęs pažinimas aktualus dabarčiai dėl savo antinatūralizmo ir orientavimosi į filosofinę gyvenimo praktiką. Ne mažiau svarbus šiuo atveju yra atnaujintas filosofijos ir mokslo santykio vertinimas. Jei pozityvizmas ir neokantizmas orientuojasi į mokslinį žinojimą kaip aukščiausią pažinimo formą, tai Sezemanas aktualizuodamas platonizmo filosofiją teigė, kad filosofija orientuota į būties ir mąstymo tapatybę, realizuojamą savęs pažinimu, negali būti tik mokslas, tik žinojimas, nes „kartu ji yra ir būtis, t. y. filosofinis gyvenimas, filosofinis rūpestis" (Sezemanas 1997e: 182). Toks filosofinio gyvenimo ir rūpinimosi savo siela iškėlimas į pirmą planą Sezemano poziciją suartina su Pierre'o Hadot (1922–2010) antikinės filosofijos interpretacija, kurioje yra akcentuojamas filosofijos kaip dvasinių pratybų vaidmuo. Hadot teigimu, dvasinės pratybos yra esminė pačios filosofijos dalis. Dauguma antikos autorių tekstų lieka nesuprasti kaip tik todėl, kad jie skaitomi kaip šiuolaikiški teoriniai traktatai. Filosofija antikoje yra ne teorijos apie pasaulį, bet gyvenimo būdas. Pasirinkti vieną ar kitą filosofinę mokyklą reiškė pasirinkti konkretų gyvenimo būdą. Todėl filosofijos praktikavimas buvo siejamas su tam tikrų laikysenų ir nuostatų ugdymu. Šia prasme praktikuoti filosofiją reiškė rūpintis savimi. Tokį rūpestį savimi Hadot suprato kiek kitaip nei Michelis Foucault (1926–1984). Pastarasis savo *Seksualumo istorijoje* (*Histoire de la sexualité*, 3 t., 1976–1984) rūpestį savimi suvokė kaip estetinio gyvenimo būdo kultivavimą (Foucault 1999). Hadot pabrėžė etinį filosofijos aspektą, kuris, jo manymu, šiuolaikinėje filosofijoje prarastas, nors jo atgarsių esama ir egzistencinėje fenomenologinėje filosofijoje, ir Ludwigo Wittgensteino (1889–1951) filosofijos, kaip terapijos,

sampratoje. Hadot praktinį protą iškėlė aukščiau teorinio proto ir teigė, kad klausimas, „kaip gyventi", yra vienas svarbiausių filosofijoje. Praktinė valia ir siekiai yra neatskiriamai susiję su refleksija (Hadot 2005: 318). Taigi Sezemanas filosofiją, kaip savęs pažinimą ir rūpestį savimi, susiejo su egzistenciniu antikinės filosofijos angažuotumu.

Sezemano filosofijos tyrinėtojas ir jo raštų vertėjas į rusų kalbą Belovas teigia, kad Sezemano filosofija, nors ir patyrusi Husserlio fenomenologijos įtaką, yra sietina su neokantizmo filosofijos tradicija Rusijoje (Belov 2012a). Jo manymu, Sezemanas siekė parodyti vidinį neokantizmo ir fenomenologinės tradicijos ryšį. Sutinku, kad Sezemano pozicija negali būti visiškai sutapatinta su Husserlio fenomenologija, tačiau dar mažiau ji dera prie neokantizmo tradicijos. Belovas nepastebi, kad Sezemanas nuolatos kritikavo savo buvusius mokytojus. Loginio idealizmo kritika buvo tiesioginė Marburgo mokyklos neokantizmo kritika. Sezemano sugrįžimą prie platonizmo ir neoplatonizmo tradicijų Belovas interpretuoja kaip bandymą suderinti neokantizmą, kuriam atstovauja platonizmas, ir fenomenologiją, kuriai atstovauja neoplatonizmas. Mano nuomone, ir platonizmą, ir neoplatonizmą Sezemanas interpretavo remdamasis savęs pažinimo fenomenologija. Jis atmetė neokantininkams būdingą savęs pažinimo tapatinimą su objektinančia refleksija ir remdamasis Husserliu bei Scheleriu pripažino ikirefleksyvios tiesioginės savimonės galimybę (apie tai plačiau bus kalbama antrojoje knygos dalyje). Sezemanas parodė, kad neokantinio loginio idealizmo šalininkai ribotai supranta platonizmą, nes jame ieško loginio pažinimo ir gamtos mokslams būdingo tiesioginės intuicijos paneigimo. Sezemanas Platoną interpretavo kaip meilės gėriui ir grožiui filosofą. Jis akcentavo Platono filosofijos ne teorinę, bet praktinę savęs pažinimo svarbą. Platonizmą Sezemanas siejo su neoplatonizmu (tai iš dalies būdinga ir vėlyvajam Natorpui), nes šių tradicijų ryšys leido suprasti, kaip savęs pažinimas susijęs su autentišku dalyvavimu pasaulio būtyje. Aišku, kad neoplatonizmo filosofijos tradicija Rusijoje visada buvo svarbi religinės filosofijos dalis, tačiau Sezemanas tiesiogiai ar netiesiogiai remėsi fenomenologine intuicija. Būtent fenomenologija leido suprasti, kaip per fenomenus pasireiškia viršempirinė realybė. Šią tiesiogine intuicija grindžiamą poziciją Sezemanas vadino real-idealizmu arba kritiniu realizmu[5]. Mano nuomone, Sezemano filosofijoje galima stebėti filosofijos sampratos kitimą, kuriame

5 Egzistuoja paralelės tarp fenomenologinės intuicijos sampratos ir to, kaip intuiciją supranta rusų intuityvistai Nikolajus Losskis, Semionas Frankas, Aleksejus Losevas (1893–1988).

pereinama nuo neokantizmui būdingų gnoseologizmo ir logicizmo pažiūrų prie plačiai suprastos fenomenologinės kritinio realizmo nuostatos. Šis perėjimas pasireiškia kaip gnoseologijos pagrindų tyrinėjimas, kuris susijęs su paties subjekto savęs pažinimu ir gyvenimo, kaip nedaiktiškos ir neobjektyvuojamos realybės, supratimu. Nuo grynos gnoseologijos pereinama prie antropologiškai ir fenomenologiškai orientuotos filosofijos. Sezemanas savo filosofinės pozicijos niekada netapatino su fenomenologija. Pastarąją jis laikė metodu, kuris sprendžia tik dalines užduotis. Tačiau savo raštuose jis ne kartą apeliavo į fenomenologinius tyrimus. Fenomenologija, kaip pirminė tiesioginių patirčių refleksija ir deskripcija, jo supratimu, suteikia tokius duomenis, kurie turi būti toliau apmąstomi ir interpretuojami. Todėl net ir Sezemano apmąstymuose apie platonizmą ir Sokratą galima atpažinti tam tikrus fenomenologinio metodo elementus.

## Fenomenologiniai motyvai Platono interpretacijose

Sezemanas atmetė įprastą Platono filosofijos, kaip dualistinės dviejų pasaulių filosofijos, interpretaciją. Sezemanui svarbesnis buvo ne juslinio ir protu suvokiamo pasaulio skirtumas, bet jų vidinis ryšys (Sezemanas 1997e: 154). Kitaip sakant, svarbesnis ne idėjų ir daiktų dualizmas, bet tiesioginis ir intuityvus daiktų esmės įžvelgimas. Pasak Sezemano, Platonas bet kokį diskursyvų žinojimą grindė intuityviu žinojimu (Sezemanas 1997e: 148). Svarbesnis ne loginis idėjų viršlaikiškumas, bet jų intuityvus ir tiesioginis įžvelgimas pačiuose daiktuose. Šis intuityvaus žinojimo pirmumas grindžia loginį diskursyvų žinojimą, o ne atvirkščiai. Tokią poziciją Sezemanas plėtojo ir savo pažinimo koncepcijoje, kurioje visada pabrėžė intuicijos pirmumą logiškai formuoto žinojimo atžvilgiu (Sezemanas 1987c: 222–240). Fenomenologinė filosofija, kaip ir Plotino filosofija, pasak Sezemano, įveikia juslinio ir nejuslinio žinojimo priešybę:

> Šį pagrindinį Plotino gnoseologijos motyvą atgaivino ir išnagrinėjo šiuolaikinė fenomenologija. Kai ji teigia, kad visas žinojimas yra „intencionalus", bet kad jo „intencija" ne visada išsipildo, t. y. kad daiktas, į kurį nukreiptas pažinimo aktas, esant įprastai sąmonės nuostatai, šiame akte nedalyvauja (visai), kaip, pvz., suvokimo akte arba mąstymo akte per žodžius-sąvokas, kuriuose pats daiktas lieka transcendentinis sąvokos atžvilgiu, ir kad betarpiškas objekto suvokimas visoje pilnatvėje pasiekiamas fenomenologinės „esmių" įžiūros aktuose [...]. (Sezemanas 1997e: 153)

Fenomenologijoje šis esmių įžvalgos metodas vadinamas eidetine intuicija, ir jis parodo, kad esmės įžvelgiamos ne grynojo proto aktais, bet per juslinę dalykų raišką. Tai, kaip dalykai reiškiasi, atskleidžia tai, kas jie yra savo esme. Tad reikia dar kartą pabrėžti, jog neokantinis ir fenomenologinis požiūris į platoniškas idėjas yra skirtingas. Neokantinė filosofija Platono filosofiją suprato kaip idealistinę filosofiją, kurioje svarbiausia yra idėjų samprata. Idėjos turi būti suprantamos ne juslėmis, bet protu. Todėl platoniškas idealizmas, neokantininkų teigimu, pagrindžia šiuolaikinių gamtos mokslų nusigręžimą nuo empirinio juslinio pasaulio patirties. Mokslas remiasi ne juslėmis, bet proto konstrukcijomis. Filosofinė teorinio idealizmo sistema turi apibendrinti šias mokslines žinias ir pateikti jas kaip vieningą visumą. Fenomenologinė filosofija eina kitu keliu. Ji grįžta prie tiesioginės patirties ir parodo, kad yra galima esmės intuicija. Daikto esmė pasireiškia pačia daikto raiškos forma. Kitaip sakant, fenomenologas turi suskliausti mokslines konstrukcijas ir atrasti tiesą tiesioginiame santykyje su pasauliu. Todėl Sezemanas suprasdamas Platono idėjas ne kaip mokslo teorijų analogą, bet kaip esmių intuicijos nuorodą yra artimesnis fenomenologinei, o ne neokantizmo filosofijai.

Kitas panašumas su fenomenologija gali būti atrastas pačiame Platono metodo apmąstyme. Sezemanas pateikė tokį Platono metodo aprašymą, kuris labai primena fenomenologinę nuostatų pakeitimo operaciją, kuri įvardijama kaip *epoche* ir *redukcija*:

> Įsižiūrėkime į tą kelią, kurį Platonas nubrėžia filosofui, ieškančiam tikrojo žinojimo. Pirmasis žingsnis į šį kelią – tai visiškas juslinio pasaulio atsižadėjimas. Pirmiausia filosofui reikia ryžtingai nusigręžti nuo visos regimybės ir to, kas jusliškai suvokiama, ne tik todėl, kad tai savaime yra menka ir neduoda tikrojo žinojimo, bet ir todėl, kad tai labai kliudo pasiekti tokį žinojimą, sugundo sielą apgaulingais vaizdais ir užtamsina jai proto žvilgsnį, t. y. gebėjimą skirti tiesą ir melą. Todėl kelias į žinojimą – ne tiktai teorinio mąstymo metodas; tai asketinis kelias, religinio-dorovinio apsivalymo nuo jusliškumo bjaurasties kelias. [...] Atrodytų sunku būtų griežčiau ir ryžtingiau išreikšti jusliškumo ir proto, kūno ir dvasios dualizmą. Tačiau šis žingsnis kelyje į žinojimą apibrėžia jį tik negatyviai, todėl jis turi tik išankstinę „techninę" reikšmę, paruošdamas tą sąmonės (sielos) **nuostatą** [išskirta D. J.], kuri turi filosofui atskleisti tikrąjį žinojimą. Todėl po pirmojo žingsnio turi eiti jį papildantis antrasis. Nusigręždamas nuo išorinio materialaus pasaulio, filosofo siela kreipia savo žvilgsnį į vidų, sukaupdama ir sutelkdama savo jėgas į vieną tašką. Ir štai iš šio vidinio susikaupimo ir susitelkimo, iš to gilaus „tylėjimo", kuriame pasireiškia jos esmės „būtis savyje" ir „sau būtis", – iš grynosios minties ir gimsta tikrasis žinojimas. Taigi žinojimo kelias – tai sielos savistaba, savęs pažinimo kelias; tai kelias, kurį atvėrė Sokratas. (Sezemanas 1997e: 154–155)

Pirmasis metodinis žingsnis – pasaulio atsižadėjimas – yra suprantamas kaip paruošiamasis etapas sąmonės nuostatos pakeitimui. Antrasis siejamas su tokiu susitelkimu ir susikaupimu, per kurį atsiveria tikrasis žinojimas – transcendentalus *būties savyje* ir *sau* ryšys. Argi šis apibūdinimas neprimena Husserlio knygoje *Idėjos apie grynąją fenomenologiją ir fenomenologinę filosofiją I* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1913) aprašytos fenomenologinės redukcijos ar to, kaip Husserlis redukciją apibūdina *Karteziškosiose meditacijose* (*Cartesian Meditations*):

> [...] vienintelis kelias į aukščiausia prasme galutinai pagrįstą pažinimą, arba (o tai vienas ir tas pat) filosofinį pažinimą, yra universalus iš pradžių monadinio, vėliau intermonadinio savęs pažinimo kelias. Delfų ištarmė: γνωθι σαυτόν įgyja naują prasmę. Pozityvus mokslas yra mokslas, kuris plėtojamas praradus pasaulį. Reikia pirmiausia prarasti pasaulį per [*epoche*], kad vėl atgautume jį per universalią savimąstą. *Noli foras in re*, sako Augustinas, *in te, in interiore homini habitat veritas.* (Husserl 2005: 194)

Šis panašumas tarp Platono sokratiško metodo ir fenomenologinės redukcijos yra neatsitiktinis. Vienu ir kitu atveju yra keičiama nuostata ir atsisakoma pasaulį matyti natūralistiškai. Minėtas Hadot teigė, kad fenomenologijoje Husserlio, Heideggerio ir Maurice'o Merleau-Ponty (1908–1961) kiekvieno savaip suformuluota fenomenologinė redukcija yra tik atgarsis visoje praktinėje filosofijoje vykdomos konversijos, kuriai būdingas nuostatų perversmas, atsisakymas sveiko proto, natūralaus ir įprasto požiūrio bei atsigręžimas į autentišką, esmišką, absoliučią naują pradžią (Hadot 2010: 211). Manau, kad šis panašumas atsiranda dėl to, kad fenomenologinė filosofija yra viena iš nedaugelio šiuolaikinės filosofijos krypčių, kuri atgaivina praktinę filosofijos sampratą. Fenomenologai mokosi ne kuo daugiau sužinoti, bet mokosi *matyti*. Kitaip sakant, fenomenologinei filosofijai vėl aktuali filosofinio gyvenimo patyrimo užduotis, kuri gali būti siejama su kvietimu pažinti save.

Sezemanas siekė žinojimą susieti su savęs pažinimu, o pastarąjį laikė savotiška askeze – filosofinį rūpestį savimi. Taip savęs pažinimas tampa *vidinio susitelkimo* ir *tylėjimo* vieta, kurioje atsiskleidžia *būties savyje* ir *būties sau* ryšys. Šis žinojimo kelias yra savęs stebėjimo ir patyrimo kelias. Sezemanas jį siejo su ypatinga refleksija, kuri negali būti tapatinama nei su utilitariniu pažinimu, nei su teoriniu stebėjimu:

> Savęs pažinimas, anot Sokrato, nėra vien teorinis stebėjimas. Vidinis pasaulis, į kurį jis nukreiptas ir kuriame filosofas randa savo tikrąją tėvynę, nėra prieš jį kaip

išoriškai duotas daiktas, bet jo kuriamas (arba atskleidžiamas) jo paties vystymosi procesas. Tikrojo žinojimo paieškose ir glūdi tas „rūpinimasis siela", kuriame Sokratas mato žmogaus gyvenimo prasmę. (Sezemanas 1997e: 156)

Sezemano platoniškos filosofijos interpretacijos rodo jo paties filosofijos pokyčius. Nuo loginio ir gnoseologinio pažinimo jis vis labiau gręžėsi į savęs pažinimą. Neokantizmo grynojo subjekto filosofiją keitė egzistuojančio subjekto rūpestis savimi ir savąja siela. Nuo logikos gręžtasi į etiką, nuo teorinės filosofijos sampratos – į praktinę. Antikinę filosofiją Sezemanas suprato panašiai kaip Hadot, kuris pabrėžė filosofijos kaip askezės ir dvasinių pratybų vaidmenį. Šie pokyčiai yra artimi fenomenologijai, nes fenomenologinė filosofija kviečia pažinti save, pakeisti natūralias nuostatas ir mokytis gyventi filosofiškai. Sezemano požiūris į platonišką filosofiją esmiškai skiriasi nuo Marburgo mokyklos neokantininkų interpretacijų. Neokantininkai Platono filosofiją suprato kaip įvadą į teorinio idealizmo sistemą, Sezemanas platonizmą traktavo kaip savęs pažinimo praktiką. Todėl platoniškos *idėjos* yra ne transcendentiniai teoriniai principai, jos turi būti suprastos kaip praktinės vertybės. Platonizmas siekia ne tiek informuoti, kiek transformuoti. Taip suprasta filosofija keičia gyvenimą ir patį pasaulio matymą. Sezemano akcentuota filosofinė konversija yra panaši į fenomenologinę redukciją. Jis pabrėžė, jog filosofinio žinojimo pagrindas yra tiesioginė intuicija, kuri pagauna pačios būties esmę.

## 2 SKYRIUS

# SOKRATIŠKAS SAVĘS PAŽINIMAS IR KULTŪROS KRIZĖ

Sezemano santykis su fenomenologija dar nėra ištyrinėtas. Botz-Bornsteinas savo knygoje *Vosylius Sezemanas. Patirtis, formalizmas ir būties klausimas* (*Vasily Sesemann Experience, Formalism and The Question of Being*, 2006) teisingai pastebi, jog pagrindinė Sezemano filosofijos tema yra tokia patirtis, kurios savirefleksija yra ne atskiras prie jos pridėtas aktas, bet pats patirties branduolys (Botz-Bornstein, 2006: 1). Tačiau analizuodamas šią Sezemano idėją Botz-Bornsteinas nepastebi jos sąryšių su fenomenologinės filosofijos tradicija. Jis nagrinėja Sezemano santykius su neokantinės filosofijos tradicija, su rusų formalistais, Michailu Bachtinu (1895–1975), Henri Bergsonu (1859–1941) ir net Jacques'u Lacanu (1901–1981). Mano manymu, norint atskleisti Sezemano minties reikšmingumą, toks jo filosofijos kontekstualizavimas yra nepakankamas. Suomių semiotikas Tarasti šios knygos pratarmėje pažymi, jog Suomijoje Sezemano vardas pradėtas minėti semiotikos istorijos kontekste, jis Sezemaną vertina kaip vieną šiuolaikinės egzistencinės semiotikos pradininkų. Toks vertinimas man atrodytų labiau pagrįstas, jei atsižvelgsime į tai, jog egzistencinės semiotikos ištakos – Husserlio ir kitų fenomenologų apmąstymai apie gyvenamąjį pasaulį kaip nuorodų ir reikšmių visetą. Šiame skyriuje nagrinėsiu savęs pažinimo ir kultūros krizės santykį Sezemano filosofijoje bei parodysiu Sezemano filosofijos sąryšius su fenomenologija. Pirma, nagrinėsiu, kodėl Sezemanas kultūros krizę siejo su žinojimo ir savęs pažinimo problema. Antra, analizuosiu, kaip Sezemanas savęs pažinimą susiejo su neobjektyvuojančiu savęs patyrimu. Trečia, analizuosiu, kaip Sezemanas savęs pažinimą sieja su praktiniu ir moraliniu savęs tobulinimu.

## KAIP SAVĘS PAŽINIMAS SUSIJĘS SU KULTŪROS KRIZE?

Sezemanas kėlė klausimus apie kultūros krizę analizuodamas žinojimo ir savęs pažinimo santykį. Šį santykį reprezentuoja Sokrato asmuo. Sokratas dažnai apibūdinamas kaip mokslinės ir intelektualinės kultūros pradininkas. Jis aukštinamas kaip loginio žinojimo atstovas. Tačiau Sezemanas siekė parodyti, jog Sokrato filosofijoje svarbesnė yra ne logika, bet etika. Gėris yra ne loginė sąvoka, bet praktinė veikla, susieta su sielos tobulinimu. Be rūpinimosi siela būtų neįmanomas ir Sokrato loginis mokymas. Sezemanas pabrėžė, jog gėrio žinojimas Sokratui yra tikrasis žinojimas, o tikrasis žinojimas ir yra savęs pažinimas. Tai reiškia, jog tikrasis žinojimas yra žinojimas apie etinę buvimo prasmę. Teigdamas, jog loginis pažinimas kyla iš rūpinimosi žmogaus siela ir kad tikrasis žinojimo šaltinis yra dorovinis tobulėjimas, Sezemanas prieštaravo savo mokytojams neokantininkams, kurie Platono filosofijoje labiausiai vertino idėjų teoriją kaip loginio žinojimo pagrindą. Tačiau, kaip gėrio žinojimas susijęs su savęs pažinimu? Pasak Sezemano, gėris nėra objektas, kurį galima pažinti iš šalies. Gėris nėra loginė kategorija, kurią galima atrasti intelekto pastangomis. Gėrio išmokyti negalima, nes jį kiekvienas gali įgyti tik pažindamas pats save. Kita vertus, savęs pažinimas nereiškia užsidarymo savyje. Ieškodamas gėrio Sokratas ne atsiskiria nuo kitų, bet kreipiasi į kitus. Jis ieško pašnekovų, iš kurių galėtų pasimokyti dorumo ir išminties. Sezemanas apibūdindamas dialoginę Sokrato filosofijos nuostatą teigė: „Būtent kitame, o tiksliau – iš kito gėris pažįstamas ir giliau, ir ryškiau negu savyje; galima netgi pasakyti, kad dorovinis savęs pažinimas tam tikru mastu sąlygojamas gėrio pažinimo kitame“ (Sezemanas 1997a: 10).

Šis savęs pažinimo ryšys su *kito* pažinimu rodo, kad Sezemanas, kaip ir kiti fenomenologinės pakraipos mąstytojai, savęs patyrimo netapatino su introspekcija. Gėris pažįstamas intersubjektyviai. Ypatingą gėrio pažinimo statusą Sezemanas apibūdino nurodydamas į Schelerio ir Dietricho von Hildebrando (1889–1977) naudotą „emocinio pažinimo“ terminą. Svarbu tai, kad toks pažinimas yra ne grynai teorinis procesas, bet vientisas dvasios aktas, į kurį įtraukiami mūsų jausmai ir valia. Šia prasme gėrio pažinimas yra neatsiejamas nuo

savęs pažinimo santykio su *kitais* metu, nes pažinti gėrį reiškia jį paversti savo paties nuostata kitų atžvilgiu ir atvirkščiai – gėrį *kitame* pažįstame tiek, kiek jį suvokiame kaip savo vidinės patirties faktą (Sezemanas 1997a: 12).

Sokratas laikomas intelektualizmo simboliu ir todėl su jo vardu siejamas ir Vakarų kultūros iškilimas bei krizė. Sezemanas parodė, jog Sokrato figūros dvilypumas yra susijęs su pačia savęs pažinimo problema. Savęs pažinimas yra grindžiamas ne subjekto ir objekto perskyra, bet tokiu dalyvavimu patirties išgyvenime, kuris apibūdinamas kaip neobjektyvuojanti savimonė. Tiesa, ši neobjektyvuojanti savimonė yra objektyvuojančios savimonės prielaida:

> [...] savimonė glūdi kažkokioje ypatingoje *ikidalykinėje* arba *nedalykinėje* nuostatoje, kurioje *aš* tiesiogiai įsisąmonina save kaip save išgyvenantis subjektas. Tai savimonės pagrindas, be kurio ji išvis negalima. Bet, kita vertus, savimonė gali virsti savęs pažinimu, t. y. savo *aš* pažinimu tikra žodžio prasme, tik tuomet, kai įvyksta perėjimas nuo ikidalykinės nuostatos į dalykinę nuostatą, priešpriešinančią *aš* sau pačiam kaip objektą subjektui. Savo pirmykštėje ikidalykinėje būklėje savimonė nėra savarankiška, ji imanentiška pačiai subjekto būčiai tarsi jos spinduliavimas, arba, teisingiau, vidinė nuošvita. Savarankišku aktu ji tampa tik per *objektyvuojančią nuostatą*, kuri, tarsi atplėšdama ją nuo subjekto būties ir išvesdama ją už tiesioginio išgyvenimo ribų, kartu ir tarp mūsų *aš*, kaip pažįstančiojo subjekto, ir to paties *aš*, kaip pažįstamojo objekto, nustato tam tikrą „distanciją" ir tokiu būdu jam sudaro galimybę stebėti save tarsi iš šalies. (Sezemanas 1997a: 23)

Toks objektyvuojančios ir neobjektyvuojančios savimonės dvilypumas yra paties gyvenimo dualumas. Viena vertus, savimonė reiškiasi kaip tapimo savimi tendencija, kai subjektas atveria dvasinį pasaulį kaip autonomišką būties sritį, kita vertus, savimonė siejasi su susvetimėjimo tendencija. Susvetimėjimą Sezemanas laikė objektyvuojančiu pažinimu, kuris siekia įsigalėti kaip vienintelis teisingas. Objektyvuojantis požiūris geriausiai realizuojamas gamtamoksliniame pažinime. Tačiau šį požiūrį bandoma pritaikyti visam dvasiniam gyvenimui. Kai tik moralinė būtis prilyginama gamtamokslinio pažinimo objektams, ji praranda savo savitumą (Sezemanas 1997a: 27). Sezemanas pažymėjo, jog objektyvuojanti nuostata yra susijusi su gamtamokslinių pažinimu, kita vertus, ji prasiskverbia ir į kasdienį praktišką mąstymą. Tik taip gali būti paaiškintas, jo manymu, natūralistinių ir skeptinių prietarų gyvybingumas ir jėga (Sezemanas 1997a: 27). Būtent su šia objektyvuojančioje refleksijoje atrandama susvetimėjimo ir natūralistinio supaprastinimo tendencija Sezemanas siejo kultūros krizę. Todėl, jo manymu, išeitis iš krizės yra neobjektyvuojantis savęs patyrimas: „Tik nedalykinė savęs pažinimo intencija gali įveikti loginės refleksijos meoniškumą ir sugrąžinti žinojimui tą realią visumą ir būtiškumą,

kuris jai iš esmės priklauso" (1997a: 33). Sezemano pozicija artima fenomenologinei ir hermeneutinei mokslų natūralizavimo kritikai, tačiau būties visumos sampratą bei mistinį tos visumos pajautimą akcentavo ir daugelis rusų intuicionistų.

## AR GALIMAS NEOBJEKTYVUOJANTIS SAVĘS PAŽINIMAS?

Aptardamas Sezemano filosofijos santykį su fenomenologija nesiekiu įrodyti, jog Sezemano pažiūros visiškai sutampa su Husserlio fenomenologijos projektu. Sezemanui artimesni, bent jau vėlyvuoju laikotarpiu, Scheleris ir Heideggeris. Be to, Sezemanas fenomenologiją suvokė kaip vieną iš metodų, kurį naudinga pasitelkti analizuojant pažinimo teorijos prielaidas ir vertybiškai reikšmingą žmogaus pasaulį. Jis pabrėžtinai laikėsi realizmo nuostatų, todėl teigė, jog objektyvi realybė yra pirmesnė už ją pažįstantį subjektą, o tikrasis pažinimas remiasi objekto ir subjekto priešstata. Šia prasme Sezemano filosofija dvilypė. Jis siekė suderinti neokantinę pažinimo teoriją, kurioje pirmenybė teikiama grynajam loginiam pažinimui, su tokia fenomenologija, kurioje dėmesys sutelkiamas į konkrečius išgyvenimus ir dalykų patyrimą. Ten, kur žinojimas gali konstruoti objektus taip, kaip tai daroma gamtos moksluose, jis visada bus dalykiškas. Bet kas atsitinka tada, kai pažinimas atgręžiamas į patį subjektą? Ar galima savęs pažinimą aiškinti remiantis objektyvuojančiomis gamtos mokslų kategorijomis ir metodais? Kitaip tariant, Sezemanas kėlė klausimą apie žmogaus savęs pažinimo savitumą, o taip pat ir apie galimybę pažinti sąmonę bei jos darinius. Žmogiškojo savęs pažinimo savitumą Sezemanas atskleidė analizuodamas nedalykinį pažinimą.

Nagrinėdamas nedalykinio pažinimo specifiką Sezemanas įsitraukė į diskusiją, kuri prasidėjo dar moderniojoje Vakarų filosofijoje ir buvo pratęsta svarstant fenomenologinio metodo specifiką (Zahavi 2005). Pradžioje problema formuluojama psichologijos lygmenyje kaip savistabos problema. Kantizmo filosofijos tradicijoje buvo teigiama, kad subjektas negali pažinti savęs kaip subjekto, nes pažindamas jis save paverčia objektu. Laikantis nuostatos, kad pažinime visada yra lemiama subjekto ir objekto priešprieša, daroma išvada, kad subjektas negali būti pažintas kitaip nei objektas. Sezemanas polemizavo su Theodoru Lippsu (1851–1914) ir Natorpu, teigusiais, kad subjektas

negali pažinti savo vidinių išgyvenimų tol, kol jis juos išgyvena, nes subjektas negali tuo pačiu metu būti ir subjektu, ir objektu. Anot Sezemano, mes galime pažinti savo išgyvenimus, jausmus ir valingus siekius tiktai tada, kai jie tampa praeitimi, ir tokiu būdu atsitolindami mes juos paverčiame pažinimo objektais (Sezemanas 1987c: 291). Tokias pažiūras Sezemanas siejo su natūralistinės psichologijos įsivyravimu. Pastaroji vadovaudamasi gamtos mokslų metodologijomis atmeta psichinio žmogaus gyvenimo savarankiškumą ir psichinius išgyvenimus redukuoja į dalykinius elementus ir jų kombinacijas. Sezemanas tokią poziciją kritikavo kaip nepagrįstą. Jo manymu, psichinis gyvenimas iš dalies yra sudarytas iš tokių išgyvenimų, kuriems būdinga tiesioginė saviduotis:

> [...] psichiniame gyvenime reikia skirti reiškinius, kurie turi dalykinį pobūdį ir pagaunami arba stebimi taip, kaip kiekvienas dalykinis *O* [objektas], ir išgyvenimus, kurie yra nedalykiniai ir mūsų įsisąmoninami tiesiogiai pačiuose išgyvenimo aktuose. Taigi pastarieji mums reiškiasi tiesiogiai ir yra prieinami esant kitam sąmonės nusistatymui, kur *S* [subjektas] ir *O* [objektas] sudaro neišardomą vienybę. (Sezemanas 1987c: 293)

Pasak Sezemano, pirminis santykis su išgyvenimais yra nedalykinis. Tik dalyvaudami tiesiogiai savo pačių išgyvenimuose mes galime juos reflektuoti ir paversti tematizuotais objektais. Taip pripažįstama, kad esminė psichinio gyvenimo ypatybė yra neobjektyvuoti išgyvenimai.

Kuo yra reikšmingas toks skirstymas į dalykinį ir nedalykinį pažinimą? Pirmiausia, šis skirstymas atveria galimybę pažinti tas psichinio gyvenimo sritis, kurios liko neprieinamos dėl natūralistinės psichologijos ribotumo. Antra, toks savęs pažinimo modelis, kuris remiasi nedalykiniu dalyvavimu savo paties išgyvenimuose, gali būti išplėstas ir perkeltas į visas dvasinio pažinimo plotmes. Kitaip sakant, šis savęs pažinimo modelis gali būti taikomas tyrinėjant istoriją, kultūrą ir žmonių bendruomenes. Sezemanas nurodė keletą galimų tyrinėjimų krypčių. Tai gyvenamo kūno fenomenologija, kitų žmonių ir gyvų būtybių psichinio gyvenimo pažinimas, istorinių įvykių supratimas, estetinių išgyvenimų savitumo pažinimas ir visų kultūrinių vertybių pažinimas (Sezemanas 1987c: 299). Visos išvardytos pažinimo rūšys yra nedalykinis pažinimas, kuris yra galimas tik atsisakant tradicinio subjekto ir objekto priešstatos. Be to, tokį nedalykinį pažinimą Sezemanas vadino įsijautimu ir supratimu. Tokiu būdu nedalykinis pažinimas gali tapti dvasios mokslų metodologija, o fenomenologinis pažinimo aprašymas suartėja su Wilhelmo Dilthey (1833–1911) aprašomąja psichologija ir hermeneutika. Dar daugiau,

savęs pažinimas, kaip ikirefleksyvus santykis su savimi, yra praktinio savęs tobulinimo pagrindas, ir šis savęs pažinimas Sezemanui buvo pavyzdys neobjektyvuojančio pažinimo apskritai. Šiuo atžvilgiu, Sezemanui būtų artima Merleau-Ponty pozicija, kai šis teigia: „Būti sąmone arba veikiau būti patirtimi reiškia iš vidaus bendrauti su pasauliu, su kūnu, su kitais, būti ne greta jų, o su jais" (Merleau-Ponty 2009: 38).

## LAIKAS, KŪNAS IR KULTŪROS KRIZĖ

Sezemanas teigė, jog kultūros krizės ištakų reikia ieškoti objektyvuojančiame ir natūralistiniame pažinime. Šią pažinimo nuostatą taikant žmogiško gyvenimo fenomenams sukuriamas susvetimėjimo efektas. Ypatingai įdomūs ir originalūs apmąstymai apie susvetimėjimą su savimi ir iš to išplaukiančią kultūros krizę pateikiami Sezemano straipsnyje „Laikas, kultūra ir kūnas" (1933). Kaip laiko ir kūno samprata yra susijusi su kultūros krize? Iš pradžių Sezemanas pateikė gana gerai visiems žinomą augustinišką laiko sampratą, pagal ją laikas susiejamas su išgyvenama dabartimi, kurios atžvilgiu praeitis ir ateitis konstituojama kaip nesamybė. Nagrinėdamas laiko fenomeną Sezemanas pastebėjo, jog laikas suvokiamas kaip prasminga vienovė tik apmąstant laiką iš darbo perspektyvos. Darbas yra tokia tikslo siekianti veikla, kurioje subjektyvi kūryba orientuojasi į objektyvų rezultatą. Objektyvuotą laiką Sezemanas traktavo kaip bandymą išvengti susitikimo su laiko tuštuma. Būtent todėl laikas suprantamas kaip veiklos, o ne laisvalaikio ar poilsio laikas (Sezemanas 1997k: 575). Užsiimdamas veikla, subjektas įveikia savo individualų ribotumą ir tampa viršindividualios objektyvios kultūros dalimi. Pasislėpdami už objektyvių veiklos rezultatų, žmonės vengia tiesioginio sąlyčio su laiku, nes šis gali pasireikšti kaip prasmingų sąryšių trūkinėjimas ir kaip nuobodulys (Sezemanas 1997k: 571).

Sezemanas šalia objektyvuoto laiko analizavo objektyvuoto kūno fenomenus. Pasak Sezemano, primityvus žmogus galėjo savo kūnu pasitikėti labiau nei netobulais instrumentais. Tačiau modernioje kultūroje kūnas palaipsniui nuvertinamas, nes jo funkcijas perima įrankiai, mašinos ir net atskiros institucijos. Taip kultūros centras perkeliamas į subjektui nepavaldų daiktų pasaulį, kuriame kūnas vaidina tiktai pagalbinį vaidmenį, jis aptarnauja gamybos

procesą, tačiau jo nenulemia (Sezemanas1997k: 579). Taigi laiko sudaiktinimo tendenciją lydi dvasios atskyrimo nuo kūno procesas. Sezemano teigimu, kūnas tampa dvasinės veiklos periferija. Kūnu turi rūpintis medikai ir fiziologai. Rūpinimasis siela nesuderinamas su rūpinimusi kūnu. Kitaip sakant, sudaiktintas kūnas praranda ryšį su žmogaus siela:

> Į kūną priprato žiūrėti kaip į tam tikrą daiktą, į sudėtingą, sukurtą gamtos mechanizmą [...]. Nors biologija ir fiziologija pažengė, bet kūnas pasidarė dabartiniam europiečiui kažkuo svetima ir beveik nesuprantama; ir galbūt jis netektų jokio intymaus santykio su juo, jei kūno reikalavimų jam neprimintų alkis, ligos, nuovargis ir lyties instinktas (t. y. ypač neigiamo pobūdžio reiškiniai). (Sezemanas 1997k: 581)

Sudaiktintas kūnas praranda ryšį su pačiu subjektu. Jis tampa manipuliacijų objektu, nes nebėra tiesioginio ir nedalykinio jo išgyvenimo. Galima sakyti, jog žmogus, pasak Sezemano, susvetimėja su tuo, kas jam labiausiai sava – su dabartimi ir su kūnu. Intymus santykis su vienu ir kitu patiriamas tik tada, kai išgyvenama darbo projektų, nukreiptų į ateitį, griūtis arba ištinka kūno negalavimai.

Objektyvuoto laiko ir kūno analizė yra paremta bendresne objektyvuotos kultūros kritika, kurią Sezemanas, matyt, perėmė iš Georgo Simmelio (1858–1918). Šis mąstytojas XX a. pradžioje suformulavo populiarią kultūros tragiškumo sampratą. Simmelis teigė, jog „gyvenimas save gali realizuoti" tik įgydamas formą. Šią formą gyvenimui suteikia kultūra, viena vertus, esanti gyvenimo kūrinys, o, kita vertus, tokia gyvenimo objektyvacija, kuri įgyja savarankišką egzistavimą ir konfliktuoja su pačiu gyvenimu. Taigi gyvenimas realizuojasi tapdamas forma, tačiau ši forma su savo sustingusiu patvarumu suvaržo ar net paneigia paties gyvenimo vertę (Simmel 2007a: 351–352). Kultūrą Simmelis suprato kaip tokį objektyvuotą gyvenimo momentą, kai subjektas „nutiesia kelią" iš savęs į save patį. Tačiau kultūros elementai, kaip būtini subjekto savirelizacijos momentai, tampa nepriklausomi, o naudodami subjektų energiją jiems nebepaklūsta ir patys pasirenka savo egzistavimo kryptį (Simmel 2007b: 327). Pasak Simmelio, toks gyvenimo ir kultūros konfliktas yra neišvengiamas, nes tik per jį gali būti realizuojama gyvenimo paskirtis. Todėl Simmelis ir nesiūlė išeičių, kaip spręsti kultūros ir gyvenimo konfliktą ir kaip įveikti su juo susijusią kultūros krizę. Sezemanas ėjo kiek kitokiu keliu. Jis, kaip ir Simmelis, pripažino objektyvuotų kultūros formų būtinybę kaip prielaidą bet kokiai tolesnei kūrybai, tačiau dar ieškojo ir individualių, su paties subjekto nuostatų

transformacijomis susijusių sprendimų. Straipsnyje „Platonizmas, Plotinas ir dabartis" (1925) Sezemanas, panašiai kaip ir Simmelis, kultūros krizę siejo su specializacijos įsitvirtinimu bei subjektyvios ir objektyvios kultūros atotrūkiu:

> Kultūros vystymasis pasireiškia ne tik ekstensyviu jos augimu, bet ir nuolatiniu vidinio sudėtingėjimo ir diferenciacijos procesu. Todėl tikras kultūrinis darbas reikalauja iš kiekvieno jame dalyvaujančio koncentruoti visas jėgas į kokią nors vieną kultūrinio gyvenimo sritį. Kiekvienas darbuotojas pirmiausia vertinamas kaip specialistas. Be to, specializacija nesustoja prie pagrindinių kultūrinės kūrybos sričių (mokslo, visuomeniškumo, meno ir t. t.), o apriboja kiekvieną kukliomis kokios nors siauros specializacijos ribomis. Ir kuo toliau, tuo tvirčiau šis kultūros darbininkas pririšamas prie tam tikros specialybės. Tačiau kartu taip pat nuolatos auga ir kaupiamos objektyvios kultūrinės gėrybės. Išėjusios iš žmogaus rankų, jos atsiplėšia nuo savo kūrėjo ir pradeda egzistuoti savarankiškai. Tuo tarpu visokia objektyvioji kultūra gali būti tolesnės kūrybos pagrindas tik tuo atveju, jeigu ji nesustings savo objektyvioje būtyje, o vėl susisies su subjektyvumo stichija ir bus jos paversta tikru dvasiniu gyvenimu. Negana to, pati objektyvioji kultūra skyla į nepriklausomas viena nuo kitos ir tiesiogiai tarp savęs nesusijusias sritis. Ir tik dvasiniame subjekto gyvenime realizuojama jos vidinė vienybė ir aktualizuojasi bendra, jos formų ir apraiškų įvairovę sujungianti prasmė. Todėl objektyviosios kultūros vystymuisi ir augimui reikia, kad atitinkamai augtų subjektyvioji kultūra. Tuo tarpu dabartyje kaip tik nėra šio atitikimo. Subjektyviosios kultūros raida vis lemtingiau atsilieka nuo objektyviosios kultūros. Čia ir glūdi tai, ką vienas šiuolaikinis mąstytojas teisingai pavadino šiuolaikinės kultūros „tragedija". (Sezemanas 1997e: 189)

Kaip minėjau, Sezemanas neapsiribojo kultūros tragedijos konstatavimu, bet ieškojo išeities iš kultūros krizės. Tokia išeitimi, Sezemano manymu, galėtų tapti savęs pažinimas. Tačiau tai turi būti neobjektyvuojantis savęs pažinimas arba pažinimas, susijęs su etiniu savęs tobulinimu. Ši etika yra plačiai suprasta gyvenimo asketika – sielos ir kūno treniravimas. Žmogus privalo mokytis būti dabartyje. Tai reikalauja mokėjimo susikaupti. Tačiau šis susikaupimas turi būti siejamas ne su darbu, bet su mokėjimu išgyventi laisvalaikį:

> Ne iš to, ar žmogus moka dirbti, bet iš to, ar jis moka būti laisvas, galima spręsti apie jo sugebėjimą suvaldyti nuobodulį. Nuobodulio valdžioj esti ne tik dykaduonis, kurs išbarsto laiką, bet ir veikėjas, kurio gyvenimas pagrįstas darbu. Lig tik jis nustoja galimumo dirbti, gyvenimas jam iškart pasidaro tuščias ir nevertingas (neturiningas). *Bet tikras gyvenimo menas (mokėjimas) reiškiasi tik sugebėjimu būti laisvam.* (Sezemanas 1997k: 590)

Pasak Sezemano, pasiruošimą dabarties iššūkiams lemia savitvarda. Susitvardantis yra pasiruošęs bet kokiai situacijai. Todėl šis pasirengimas susijęs ne tik su laiku, bet ir su kūnu. Savitvarda yra vieningas laiko ir kūno išgyvenimas. Ekstremalus susikaupusio ir susitvardančio subjekto pavyzdys yra žmogus, sugebantis betarpiškai orientuotis ir atitinkamai reaguoti

į situacijos, į kurią jis patenka, iššūkius. Tai gali būti ir sportininkas, kuris nugali varžybose ne dėl savo fizinių duomenų, bet dėl to, kad sugeba susikaupti ir maksimaliai mobilizuoti visas savo jėgas. Žmogus gali įveikti susvetimėjimą su laiku ir kūnu tiktai būdamas budrus – dabar ir čia. Tokio pobūdžio budrumą, kuris padeda įveikti susvetimėjimą su savimi ir su kultūra, Sezemanas siejo su kulminaciniu gyvenimo tašku – apogėjumi (*apogee*). Pastarasis suardo nusistovėjusią ir objektyvuotą gyvenimo tvarką. Todėl gyvenimas yra šių koncentracijos taškų sklaida, kuri nepaklūsta darbo racionalumo logikai.

Šiek tiek kitaip laiko objektyvaciją Sezemanas pateikė minėtame straipsnyje „Platonizmas, Plotinas ir dabartis". Čia laiko objektyvacija siejama su praeities mumifikavimu. Objektyvuota praeitis užgula dabartį ir neleidžia patirti jokių netikėtumų:

> Kai dabartis išgyvenama vien tik praeities dvasia, netgi tai, kas naujausia ir netikėčiausia, atrodo sena ir buvę. Labiausiai sukrečiantys įvykiai, iš pagrindų keičiantys visą išorinį gyvenimo būdą, praeina be pastebimos įtakos dvasinei būčiai, lyg slysdami pačiu paviršiumi; viskas be liekanų telpa į buvusios patirties nustatytus rėmus. Bet būna ir kitaip. Kartais įvykiai susprogdina ir apnuogina giliausius dvasinės būties sluoksnius. Dabartis išsilaisvina iš praeities priespaudos: ji ne tik įsisąmonina savo ypatingą savarankišką reikšmę, bet ir nušviečia praeitį nauja prasme. Idėjos, vertybės, kurios, rodos, amžiams sustingo nejudančiose formose, vėl atgyja, kinta ir įgauna naują, netikėtą pavidalą. (Sezemanas 1997e: 140)

Nepaisant skirtingų akcentų, ir šiame straipsnyje Sezemanas kritikavo objektyvuoto laiko sampratą, kultūros krizės priežastimi laikė kultūros susvetimėjimą, o išeities ieškojo dabarties išlaisvinime ir savęs pažinime.

Akivaizdu, kad Sezemano atlikta laiko analizė gali būti lyginama su fenomenologiniais laiko aprašymais, kuriuos plėtojo Husserlis ir Heideggeris. Sezemano laiko koncepcija artima fenomenologiniam laiko išgyvenimo aprašymui, nes jis kritikavo fizikinio laiko sampratą ir atmetė statiško suerdvinto laiko sampratą. Sezemanas pabrėžė dinaminį laiko pobūdį, kuris gali būti suprantamas tik būnant laike ir šį laikiškumą išgyvenant sąmoningai iš vidaus, o ne iš išorės:

> [...] laiko laikiškumą galima suvokti tik tiek, kiek esama jame, arba veikiau su juo kartu einama (taigi kiek pats esi laikiškas ir šį laikiškumą tiesiogiai stebi), o ne prieinant prie jo iš išorės. Išorės stebėtojui gali atsiverti laiko negrįžtamumas, jo momentų seka, jo trukmė, net jo tolydumas; tačiau jo aktuali dinamika liks paslėpta. O buvimas laike arba ėjimas su laiku reiškia tiesioginį dalyvavimą. O pastarasis yra tiesiogiai duotas tik gyvos dabarties modusu. (Sezemanas 2010a: 57)

Šis Sezemano vidinio laiko aprašymas yra įdomus ne tik todėl, kad jis išorinį laiko aprašymą traktuoja kaip nepakankamą, bet todėl, kad pabrėždamas dalyvavimo aspektą jis užsimena apie tam tikrą laikišką savimonę. Eiti kartu su laiku reiškia ne tik būti laike, bet ir jį tiesiogiai stebėti. Tai reiškia, jog laikiško buvimo savistaba yra ne refleksyvi, bet ikirefleksyvi. Buvimas laike ir susivokimas laike yra grindžiamas ne objektyvuojančia ir vėluojančia refleksija, bet tiesioginės savimonės dalyvavimu pačiame laike. Sezemanas nedalykinio pažinimo nuostatą atranda laikiško išgyvenimo savimonėje. Jis pažymi, jog laiko dinamiškumas ir srautiškas judėjimas nepaklūsta loginiams dėsniams. Pasak Sezemano, laikiškas fenomenas yra „transcendentiškas loginių principų galiojimo sričiai" (ten pat). Tokia laiko koncepcija, kai laikas išgyvenamas būnant jame ir kartu įsisąmoninant šį laikišką buvimą kaip gyvąją dabartį, savaip yra atkartojama ir Sezemano tyrinėjime *Laikas, kultūra ir kūnas*.

Fenomenologines laiko koncepcijos įžvalgas plačiau analizavo Arūnas Sverdiolas (2012a) ir Danutė Bacevičiūtė (2011). Sverdiolas sezemanišką laiko sampratą susieja ir su Emmanuelio Levino (1906–1995) radikaliai transcendentiško *kito* filosofija. Jis pastebi, kad Sezemanui darbo laikas ir apogėjaus laikas yra dvi laiko bei savasties nykstamumo įveikos strategijos (Sverdiolas 2012b). Mano manymu, Sezemanas iš esmės pateikė tris laiko sampratas. Pirmoji sąlyginai gali būti vadinama negatyvi, nes pagal šią sampratą realiai egzistuoja tiktai dabartis, o praeities ir ateities nėra. Pagal antrąją laiko sampratą laikas traktuojamas kaip darbo laikas, kuris yra orientuotas į pozityvius tikslus ir darbo rezultatus. Trečioji samprata siejama su apogėjumi – kaip išskirtinai koncentruotu ir intensyviu laiko pilnatvės išgyvenimu, kuris sugriauna nusistovėjusią laiko tvarką. Ši trilypė arba, kitaip sakant, trijų pakopų laiko samprata gali būti suprasta kaip dialektinė priešingybių įveika. Pirmojoje pakopoje laikas suprantamas kaip naikinantis, nes jo esmė siejama su nykimu. Antrojoje pakopoje laikas laikomas kūrybišku sąryšiu su ateitimi ir su kūrybos pozityviais rezultatais, nes taip įveikiamas negrįžtamai praeinančio laiko negatyvumas. Trečiojoje pakopoje atrandamas dabarties pilnatvės laikas, kuris įveikia ir negatyvų, ir pozityvų susvetimėjimą su dabarties savastimi. Reikia pažymėti, kad sutelktas buvimas dabartyje arba gebėjimas dabartyje išgyventi pilnatvę yra vienas iš epikūriečių ir stoikų filosofams būdingų tikslų, kurį jie realizuoja per dvasines pratybas. Apie šią filosofinę laikyseną prancūzų filosofas Hadot

rašė savo autobiografinėje pokalbių knygoje *Vien dabartis yra mūsų laimė* (*The Present Alone is Our Happiness*, pirmas leidimas 2008; Hadot 2011).

Apibendrinant galima teigti, jog Sezemanas kultūros krizę siejo su natūralistinėmis tendencijomis moksle, kultūroje ir gyvenimo kasdienybėje, o įveikimą siejo su neobjektyvuojančiu savęs pažinimu bei kūno ir sielos tobulinimu, kurių pavyzdžius jis rado antikinėje filosofijoje. Galima dar pridurti, kad pats Sezemanas ilgą laiką užsiiminėjo sportine gimnastika. Kūno kultivavimą jis suvokė kaip neatsiejamą filosofinės praktikos dalį. Pasiruošimą lemiamiems ir esminiams gyvenimo momentams jis traktavo kaip budrumo dabartyje palaikymą. Sezemano plėtojama kultūros kritika atskleidžia, jog gyvenimo prasmė glūdi ne objektyvioje kultūroje, bet pačiame asmens gyvenime. Kitaip sakant, prasmę atrasti ir ją palaikyti galima tik kultivuojant gyvenimą. Objektyvuotos kultūros formos yra tik priemonės patobulinti patį gyvenimą. Šią mintį Sezemanas plėtojo ir savo svarstymuose apie žinojimą bei jo ryšį su neobjektyvuojamu savęs pažinimu.

# II DALIS:

# NUO GNOSEOLOGIJOS PRIE FILOSOFINĖS ANTROPOLOGIJOS

# 1 SKYRIUS

# SEZEMANO FILOSOFIJOS ŠALTINIAI IR KRITINIO REALIZMO PROBLEMA

Sezemanas savo filosofiją vadino kritiniu realizmu, tačiau aiškaus kritinio realizmo apibūdinimo nepateikė. Tyrinėtojai iki šiol neišaiškino, kas gi yra tas Sezemano kritinis realizmas. Vieni teigė, jog Sezemano pozicija yra unikali ir jo negalima šlieti prie jokių filosofinių mokyklų, kiti ieškojo jo realizmo ryšių su dialektiniu materializmu, treti pabrėžė Sezemano priklausomybę neokantizmo mokyklai. Norint atskleisti Sezemano filosofijos savitumą, reikia ištirti jo filosofijos šaltinius ir nustatyti, kokie yra svarbiausi jo filosofijos ramsčiai. Šiame skyriuje aptarsiu Sezemano santykį su neokantizmu, su Nikolajaus Losskio intuityvizmu, Nicolai'aus Hartmanno ontologija, Edmundo Husserlio, Moritzo Geigerio (1880–1937), Maxo Schelerio ir Martino Heideggerio fenomenologija. Mano tikslas parodyti, jog Sezemano pozicija artima fenomenologinei filosofijai, kurią jis suprato ne kaip transcendentalinį idealizmą, bet kaip intuicija grindžiamą kritinį realizmą.

## NEOKANTINIO IDEALIZMO IR HARTMANNO „UŽDAROSIOS SĄMONĖS" KRITIKA

Sezemanas studijavo Marburgo universitete, kuris XX a. pradžioje buvo laikomas vienu svarbiausių neokantizmo filosofijos centrų Vokietijoje. Be abejo, Sezemanas patyrė neokantinės filosofijos įtaką, bet jo niekaip negalima tapatinti su šios mokyklos atstovais ir juo labiau Sezemaną vadinti neokantinės filosofijos sintezuotoju[6]. Jei ankstyvajame Sezemano straipsnyje „Teorinė Marburgo mokykla" (1913) jis dar siekė išlikti objektyviu neokantinio idealizmo idėjų perteikėju,

6 Tokios pozicijos laikosi Belovas (žr. Belov 2012a).

tai po dešimties metų publikuotame straipsnyje „Naujausios vokiečių filosofinės literatūros apžvalga" šią filosofiją jau aštriai kritikavo. Rekonstruodamas Marburgo neokantinės filosofijos branduolį, Sezemanas pabrėžė, kad ši filosofija, kitaip nei klasikinio idealizmo koncepcijos, nekvestionuoja pozityvaus mokslo autonomijos, bet siekia atskleisti visų tikslaus žinojimo plotmių vidinės logikos vienovę. „Taigi orientacija į mokslą ir sisteminės žinojimo vienybės siekimas – tai dvi pagrindinės tendencijos tos kritinės idealizmo srovės, kuriai atstovauja Marburgo mokykla" (Sezemanas 1997a: 192). Neokantinę filosofiją galima suprasti kaip tam tikrą pozityvizmo atmainą. Ji orientuojasi į pozityviojo mokslo, kurį atstovauja gamtos mokslai, struktūrą, kurią turi užbaigti loginis visų žinojimo sričių sujungimas į filosofinę sistemą. Sezemanas teisingai pastebėjo, jog didžiausias keblumas neokantinei filosofijai yra duoties samprata. Immanuelis Kantas (1724–1804) žinojimo struktūroje skyrė du elementus. Kategorines sintezes jis siejo su paties mąstymo įnašu, o juslinė įvairovė, pasak jo, yra grynojo stebėjimo forma. Kitaip sakant, juslinė įvairovė nepriklausė loginės minties kompetencijai. Neokantininkams toks juslinės intuicijos pripažinimas buvo nepriimtinas, nes bet kokios kitos nei mąstymo duotybės teigimas iš karto sutrikdo mąstymo savarankiškumą ir „sunaikina sisteminę jo kuriamo žinojimo vienovę" (Sezemanas 1997a: 197). Griežtai laikantis loginio požiūrio, juslinės įvairovės duotis yra redukuojama į užduotį arba problemą, kuri mąstymui duota ta pačia prasme, kaip ir kategorinė vienovė. Taip užtikrinamas besąlygiškas mąstymo autonomiškumas. Tikslus žinojimas kildinamas iš mąstymo, ir tai reiškia, kad „jis galimas tik ten, kur pasiekiamas visiškas loginis apibrėžtumas ir vienareikšmiškumas" (ten pat: 198). Toks duoties redukavimas į mokslinio pažinimo problemą Sezemanui, kaip pamatysime, buvo nepriimtinas, nes jis remėsi tiesiogine duotimi arba intuicija, kaip bet kokio loginio žinojimo pagrindu.

1923 m. rašytame apžvalginiame straipsnyje Sezemanas Marburgo neokantizmą kritikavo pasitelkęs Hartmanno įžvalgas. Sezemanas Hartmanną pažinojo dar nuo studijų laikų Sankt Peterburgo vokiečių gimnazijoje. Studijuodamas Marburge (1909–1911) jis taip pat bendravo su Hartmannu, kuris tuo metu pradėjo dėstyti Marburgo universitete. Hartmannas buvo vienas iš tų filosofų, kuris skatino kritiškai vertinti neokantinę filosofiją. Hartmanno knyga *Pažinimo metafizikos pagrindai* (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*), kurioje jis kritikavo neokantizmą, pasirodė tik 1921 metais, nes filosofas 1914–1918 m. dalyvavo Pirmojo pasaulinio karo kovose. Remdamasis Hartmannu, Sezemanas

kritikavo neokantinį idealizmą dėl to, kad šis neapmąstė pažinimo ontologinių prielaidų. Pirmiausia Sezemanas pažymėjo, jog ši mokykla būties ir mąstymo tapatybę traktavo griežtai idealistiškai, nes būtį, kaip žinojimo dalyką, kildino iš mąstymo. Be to, šios mokyklos atstovai reikalavo atskirti psichologinį (empirinį) ir loginį antiindividualų subjektą. Tačiau redukuodami subjektą į loginį subjektą jie nepastebėjo, kad šis „yra tik abstrakcija, kuriai negali būti teikiama aktyvaus vaisingumo galia" (Sezemanas 1997: 218). Dar vienas priekaištas, kuris formuluotas remiantis Hartmannu skamba taip:

> Gnoseologinę problemą stengdamasis redukuoti į loginę, mokslinis idealizmas ne tik pažeidžia loginės sferos grynumą, įnešdamas į ją svetimą jai judėjimo momentą, bet ir prasilenkia su pačia gnoseologinės problemos esme, nepastebėdamas, kad pažinimo prasmė yra kaip tik jai transcendentalaus ir iš esmės nuo jos skirtingo dalyko pasiekimas. Tai neišvengiamai skatina (nekalbant jau apie sunkumus, slypinčius besubjekčio mąstymo sąvokoje) neleistinai suprastinti filosofiją, paversti ją bendru moksliniu žinojimu (metodologizmu). (Sezemanas 1997b: 218–219)

Sezemanas kritikavo ne tik gnoseologijos redukavimą į logiką, bet ir filosofijos redukavimą į mokslinį metodologizmą, nes taip prarandama pažinimo prasmė, nebemąstoma apie pažįstamo dalyko pasiekiamumą. 1931 m. paskelbtoje *Gnoseologijoje* Sezemanas taip pat išdėstė kritinį požiūrį į Marburgo neokantinę mokyklą (Sezemanas 1987c: 271–276). Čia jis pakartojo jau anksčiau išsakytus priekaištus, kad neokantinis idealizmas atsisako sąmonės ir pažįstančiojo subjekto sąvokos bei orientuojasi į mokslinį žinojimą, kuris grindžiamas grynuoju mąstymu. Pastarasis, remdamasis apriorineis principais, gimdo savo objektą. Mąstymui yra duotas ne pats objektas, bet tiktai uždavinys ir problema, kurią jis turi išspręsti. Neokantininkai teigia, kad mąstymas sąlygoja būtį ir kad būtis priklauso nuo mąstymo, o ne mąstymas nuo būties. Gnoseologinę pažinimo problematiką redukuodamas į mokslinio žinojimo struktūros teoriją, neokantizmas susiaurino pažinimo problemą. Šia kritika Sezemanas dar aiškiau nurodė, kad neokantinis idealizmas ignoravo tiesioginės duoties arba intuicijos pagrindą pažinime.

> Be to, metodologinis idealizmas vienašališkai interpretuoja ir pačią žinojimo struktūrą. Jis nekreipia dėmesio į intuityvų žinojimo pagrindą ir skaitosi tiktai su antruoju žinojimo laipsniu – loginiu pirminės intuicijos formavimu. Tai reiškia, kad jis daro tą pačią klaidą, kurią yra padaręs racionalizmas, – jis ignoruoja skirtumą tarp realios ir idealios būties, tarp žinojimo empirinio ir apriorinio momento. (Sezemanas 1987c: 274)

Kritikuodamas neokantizmą Sezemanas remėsi Hartmanno filosofinėmis įžvalgomis apie neapmąstytus pažinimo teorijos ontologinius pagrindus. Kita vertus, Sezemanas pastebėjo ir savo bičiulio filosofijos trūkumus. Pasak Sezemano, Hartmannas teisingai kritikavo idealistines pažinimo koncepcijas tvirtindamas, kad ne subjekto pažinimo aktas kuria objektą, bet šis egzistuoja neprikląusomai nuo pažinimo ir iki jo. Tačiau pripažindamas, kad mintis yra imanentiška subjektui, o objektas yra transcendentiškas, Hartmannas susidūrė su problema, kurią jis sprendė sugrįždamas prie sukritikuotos reprezentatyvaus pažinimo sampratos. Hartmannas teigė, kad mintis nesutampa su obektu, bet jį reprezentuoja sąmonėje (Sezemanas 1925: 231). Kritikos susilaukė ir Hartmanno orientavimasis į mokslinį pažinimą. Sezemanas formulavo mintį, kad estetika ir etika turėtų skirtis nuo teorinio pažinimo, nes kiekvienas būties regionas reikalauja skirtingų patirties būdų. Tai, kas iracionalu mokslinio pažinimo požiūriu, gali būti racionalu etiniu ir estetiniu požiūriu (Sezemanas 1925: 234). Hartmanišką repezentacinio pažinimo sampratą Sezemanas kritikavo remdamasis fenomenologiniu požiūriu:

> Hartmannas be abejo teisus, kai teigia, jog pažinimo objektas ir jį pagaunanti mintis arba jį pažymintis simbolis yra du skirtingi dalykai. Bet iš to negalima daryti išvados, kad objektas kaip toks yra absoliučiai transcendentiškas pažinimo akto visumai. Sąmonės dėsnis, kuriuo remiasi Hartmannas, negali būti laikomas tokiu neabejotinu, kaip tai atrodo iš pirmo žvilgsnio. Tokiu atveju intuityvizmui būdinga atviros sąmonės koncepcija būtų neįmanoma ir beprasmė. Būtent laikantis fenomenologinio požiūrio būtų neteisinga teigti, jog išorinio suvokimo aktuose arba idealios esmės įžvalgose yra duotas ne pats objektas, bet jį atstovaujantis simbolis ar vaizdinys. (Sezemanas 1925: 234)

Straipsnyje „Naujausios vokiečių filosofinės literatūros apžvalga" (1923) Sezemanas taip pat kritikavo minėtus Hartmanno filosofijos trūkumus. Pasak Sezemano, Hartmannas pasinaudojo fenomenologija tam, kad atskleistų pažinimo teorijos ontologines prielaidas ir parodytų, kaip pažinimas eina anapus gamtamokslinio pažinimo ribų, tačiau jis nepakankamai kritiškai vertino reprezentacinio pažinimo sampratą ir todėl nesuprato, kaip sąmonė išeina anapus savo ribų.

> Jei sutiksime su Hartmannu, kad sąmonė yra absoliučiai uždara savyje, tai jo pasiūlyta reprezentacijos teorija (iš dalies atgaivinanti Leibnizo koncepciją) yra vienintelė galimybė paaiškinti realią žinojimo reikšmę. Tačiau būtent ši „uždaros" sąmonės koncepcija ir yra ginčytina. Fenomenologinė analizė, atrodytų, labiau paremia „atvirą" sąmonę, t. y. sąmonę, tiesiogiai pasiekiančią nuo jos skirtingą ir nepriklausomą dalyką; atviros sąmonės teorija, be abejo, sutinka didelių kliūčių, kurių ligi šiol nepasisekė nugalėti, tačiau tai dar nereiškia, kad nuodugnesnė

fenomenologinė ir gnoseologinė analizė vienokiu ar kitokiu būdu jų neįveiks. (Sezemanas 1997b: 222)

Galima teigti, jog Sezemanas, remdamasis fenomenologine atviros sąmonės samprata, kritikavo ir Marburgo mokyklos neokantininkus, ir tai mokyklai tik iš dalies priklausiusį Hartmanną. Atvira sąmonė reiškia, kad pažįstami dalykai nėra imanentiški sąmonei ir egzistuoja nepriklausomai nuo jos, bet apie tuos dalykus spręsti galima tik remiantis tiesiogine šių dalykų duotimi, arba vadinamąja intuicija.

## Losskio intuityvizmo reikšmė

Hartmanno knygos recenzijoje Sezemanas teigė, jog gnoseologinį idealizmą, kuriam būdingas subjektyvizmas ir pozityvizmas, keitė nauja filosofijos kryptis, kurią Rusijoje atstovavo Nikolajaus Losskio intuityvizmas (Sezemanas 1925: 230). Losskis buvo Sezemano dėstytoju 1907–1909 m. Sankt Peterburgo universitete. Kaip tik tuo metu Losskis publikavo savo svarbiausią, pažinimo teorijai skirtą monografiją *Intuityvizmo pagrindimas* (*Обоснование интуитивизма*, pirmas leidimas 1906 m., antras – 1908 m., trečias pataisytas – 1924 m.). Šioje knygoje autorius pagrindė intuityvistinę pažinimo koncepciją, kuri atmeta ir empirizmo, ir racionalizmo pažinimo koncepciją. Losskis kritikavo moderniąsias pažinimo teorijas, nes šios radikaliai supriešina objektą ir subjektą, išorinį pasaulį ir jį pažįstantį aktą, tada bandė aiškinti objekto duotį pažįstančiojo sąmonėje kaip išorinio pasaulio kopiją (Losskij 1924: 41). Autoriaus nuomone, reikia atsisakyti bandymų filosofiją ir pažinimą grįsti teorijomis ar kitų mokslų teiginiais. Kitaip sakant, jis siūlė atsisakyti įvairiausių nepatikrintų prielaidų ir pradėti nuo aktualių ir stebimų sąmonės faktų. Anot jo, reikia atsisakyti ir tokių teorinių prielaidų, kai teigiama, esą žinojimas yra tikrovės atspindys ar vidinio ir išorinio pasaulio sąveika (Losskij 1924: 13). Losskis argumentuotai parodė, kad pažinimas turi remtis tiesiogine intuityvia objekto duotimi, nes bet koks bandymas konstruoti objektą kaip reprezentaciją yra nepakankamas ir suponuoja tiesioginės objekto intuicijos galimybę.

> Jei žinojimas yra sąmonės turinys, kuris lyginamas su kitais sąmonės turiniais ir žinojimo objektas yra pats palyginamas turinys, tai reiškia, kad objektas pažįstamas taip, kaip jis yra: žinojime dalyvauja ne kopija, ne simbolis, ne pažįstamo daikto reiškinys, bet pats originalus daiktas. (Losskij 1924: 67)

Tokia intuicijos, kaip tiesioginės objekto duoties, samprata buvo reikšminga tuo, kad visiškai naujai siūlė spręsti įsisenėjusias pažinimo teorijos problemas, kai pažinimas buvo aiškinamas arba kaip išorinio pasaulio poveikis, per kurį mūsų sąmonėje formuojasi subjektyvūs pasaulio vaizdiniai, arba kaip racionalaus subjekto iš savęs kuriamos idėjos, kurios projektuojamos į bereikšmę išorinio pasaulio medžiagą. Sezemanas vertino Losskio intuityvizmą akcentuodamas du dalykus – reprezentacinės pažinimo teorijos paneigimą ir vadinamosios gnoseologinės koreliacijos tarp subjekto ir transsubjektyvios būties nustatymą.

> Losskis vadina savo filosofinę koncepciją intuityvizmu pabrėždamas, kad bet kokio pažinimo pagrindas ir viršūnė yra intuicija: ir ne tik ta prasme, kad bet koks įtarpintas (diskursyvus) žinojimas prasideda nuo tiesioginio žinojimo ir būtinai jį suponuoja, bet ir ta prasme, kad pažinime įsisavinamas ne dalyko vaizdinys ar atvaizdas pažįstančiojo sąmonėje, o pats dalykas kaip jis objektyviai egzistuoja pats originaliai. Todėl pažinimas yra ne imanentinis aktas, kuris sąmonėje prasideda ir pasibaigia, bet transcendentinis aktas, išeinantis už subjekto ribų ir nustatantis gnoseologinę koreliaciją tarp subjekto ir transsubjektyvios būties. (Sezemanas 1950-1956: I)

Losskio pateiktas pažinimo akto, kaip transcendencijos, apibūdinimas labai artimas fenomenologinei intencionalios sąmonės sampratai. Pasak Husserlio, sąmonės intencionalumas naikina imanentinės sąmonės prietarą, nes sąmonė yra visada nukreipta į objektą, kuris sąmonėje yra duotas ne kaip reprezentacija ar atvaizdas, bet kaip pats objektas, pasireiškiantis skirtingais aspektais. Fenomenologija remiasi ne reprezentacija, bet prezentacija – tiesiogine dalykų duotimi ir sąmonės atvirumu. Šį Husserlio fenomenologijos bruožą gerai suprato ir kitas rusų filosofas Gustavas Špetas (1879–1937), kuris savo knygoje *Reiškinys ir prasmė* (*Явление и смысл*, 1914) teigė:

> Viso fenomenologinio žinojimo pamatas yra tvirtai nustatytas visų esinių rūšims ir formoms būdingas prezentatyvus duoties būdas mūsų sąmonei. Taip suduodamas smūgis ir fenomenalizmui, ir kantiškam dualizmui. Visų principų principas yra vienintelis kriterijus nustatant bet kokios būties formą ir rūšį. Tikrasis šio principo realizavimas veda prie absoliutaus akivaizdumo, prie šaltinio, kuriuo remiantis galime patikrinti ištaras apie šią būtį. Taip sugriaunamas bet koks sofistinis esinių konstravimas „iš savęs". Tiesioginės ir pirmapradės duoties analizė atveda prie absoliučios duoties imanentiniame suvokime patvirtinimo, ir taip panaikinamos bet kokios reliatyvizmo pastangos sumenkinti filosofiją. Po to griežtas objekto ir sąmonės koreliatyvumas yra pakankama sėkmės garantija nustatant visokiausių būties rūšių santykius ir formas. [...] Gyvam ir produktyviam aprašymo metodui yra nereikalingos jokios teorinės konstrukcijos, ir jis visiškai pasitenkina sutelkdamas jėgas į vienintelį tiesioginį kūrybos taikymo tikslą bei šaltinį – į intuiciją. (Špet 1998: 338)

Reikia pažymėti, kad tiesioginės duoties, arba intuicijos, akivaizdumas ir Losskio intuityvizme, ir fenomenologijoje yra patvirtinamas per sąmonės akto ir objekto koreliaciją. Atsižvelgiant į šiuos akivaizdžius fenomenologinės filosofijos ir intuityvizmo sąryšius, nenuostabu, kad Sezemanas, kritikuodamas Hartmanno uždaros sąmonės sampratą, rėmėsi ne kuo kitu, bet tiesioginės objekto duoties, arba intuicijos, samprata. Nesutikčiau su Botz-Bornsteinu, kuris savo knygoje apie Sezemaną teigia, jog šis filosofas paneigė pozityvųjį intuicijos aspektą ir atmetė Bergsono, Losskio ir Husserlio intuityvaus suvokimo modelį (Botz-Bornstein 2006: 92). Galima būtų teigti, kad Sezemanas apribojo intuicijos galiojimą tik ikiteoriniu (praktiniu) žinojimu, o mokslinį žinojimą siejo su formuotu pažinimu. Tačiau teigti, kad Sezemanas visiškai paneigia intuityvų žinojimą ir jo, kaip pažinimo šaltinio, svarbą, mano nuomone, yra neteisinga. Sezemanas ne paneigė intuicijos, kaip bet kokio loginio ir estetinio žinojimo šaltinio, bet ją transformavo į hermeneutinį supratimą ir savipatyrimą. Botz-Bornsteinas savo išvadas apie tai, kad Sezemanas paneigė intuityvizmą, grindžia Sezemano straipsnyje „Apie grynojo žinojimo problemą" išsakyta dalykinio pažinimo kritika. Tačiau Sezemano dalykinio pažinimo kritika yra susijusi su gamtamokslinio pažinimo ribotumo pripažinimu. Sezemanas teigė, kad filosofija turi remtis ne spekuliacijomis ir ne gamtamokslinio pažinimo patirtimi, bet ypatinga savęs transformavimo patirtimi (Sesemann 1925: 119). Pastaroji neneigia intuicijos, nes yra pagrįsta tiesioginiu dalyvavimu vertybinių įvykių fenomenuose. Ne dalykinis loginis žinojimas, bet vertybinis patyrimas tampa svarbiausiu atskaitos tašku svarstant intuicijos reikšmę pažinimui. Vėliau lietuviškai parašytoje *Gnoseologijoje* (1931, 1987c) ir *Estetikoje* (parašyta dar iki Antrojo pasaulinio karo, išleista kiek paredaguota 1970) Sezemanas rėmėsi intuicija kaip tiesioginės duoties ir formuoto žinojimo šaltiniu.

## Fenomenologinis idealizmas ir fenomenologinio metodo reikšmė

Sezemanas ne kartą pozityviai atsiliepė apie fenomenologiją ir dažnai savo naudotą metodą vadino fenomenologiniu, tačiau, nepaisant to, jo paties požiūris į fenomenologiją buvo kritiškas. Aptariant šią kritiką, pirmiausiai

reiktų atskirti fenomenologinį metodą ir fenomenologinės filosofijos teoriją. Sezemanas fenomenologiją kritikavo dėl kelių dalykų. *Lietuviškojoje enciklopedijoje* publikuotame straipsnyje „Fenomenologija" Sezemanas aptarė svarbiausius, jo manymu, fenomenogijos bruožus ir pateikė kritines pastabas (Sezemanas 1997g: 266–268). Sezemanas nurodė, kad Husserlio fenomenologija yra mokslas, išaiškinantis fenomenų esmę ir taip pagrindžiantis ne tik filosofiją, bet ir kitus mokslus. Fenomenus fenomenologija tyrinėja kaip tiesioginius sąmonės duomenis ir todėl, norėdama atskleisti jų esmę, ji turi nagrinėti būtiną ir bendrą sąmonės sąrangą. Tokį duoties sąmonei ir sąmonės sąrangos ryšį Sezemanas pavadino sąmonės intencionalumu.

> Pagrindinė sąmonės savybė – jos intencionalumas: savo esme ji yra nukreipta į kažką, turi kažką omenyje. Todėl sąmonėj reikia skirti dvi šalys: sąmonės aktas, arba intencija, ir tas objektas, į kurį intencija yra nukreipta. Aktas sąlygoja, kaip objektas mums rodosi; nuo objekto priklauso, kas mums rodosi. Fenomenologija vienodai nagrinėja ir sąmonės aktų, ir jos objektyvaus turinio struktūrą; nes kiekvieną aktą atitinka ir ypatingas turinys ir aktas sąlygoja, turinio būseną. (Sezemanas 1997g: 266)

Taip suprastame intencionalumo apibūdinime svarbesnis vaidmuo atitenka sąmonei ir jos aktams, nes būtent aktai sąlygoja turinio būseną. Todėl ir fenomenologinis metodas suprantamas kaip imanentiškas tiesioginių sąmonės duomenų tyrinėjimas, tiksliai aprašant fenomenų esmes ir su jomis susijusias fenomenų rūšis. Fenomenologinė redukcija čia vaidina tik pagalbinį vaidmenį, išryškindama grynąją sąmonės sąrangą (Sezemanas 1997g: 267). Apribodamas fenomenologiją eidetiniu esmės įžvalgos metodu ir grynosios sąmonės sąrangos atskleidimu, Sezemanas nepaisė transcendentalinio sąmonės akto ir objekto ryšio. Kitaip sakant, šis ryšys, pasak Sezemano, lieka imanentiškas pačiai sąmonei ir neišeina už jos ribų. Todėl fenomenologiją Sezemanas kritikavo dėl nepakankamo atsižvelgimo į fenomenuose pasireiškiančius transcendentinius momentus.

> Apsiribodama fenomenų sritimi, fenomenologija priskiria būtį vien tam, kas tiesiog pasirodo sąmonėj. Toks griežtai imanentiškas požiūris yra vienašališkas ir negali būti pateisintas fenomenų prigimtimi, nes pačiuose fenomenuose glūdi ir tam tikras transcendentiškas momentas, nurodąs į tai, kas yra už sąmonės ribų. (Sezemanas 1997g: 268)

Su tokia kritika galima sutikti tik iš dalies. Mano manymu, Husserlio fenomenologija apsiriboja fenomenų sritimi ir tuo, kas yra duota sąmonėje, tačiau patys fenomenai nėra imanentiški sąmonei. Tai yra pačių dalykų duotis

ir jų esmės įžvalga, o ne reprezentacijos ar simboliai to, kas egzistuoja pasaulyje. Toks fenomenų imanentizavimas ir transcendencijos paneigimas prieštarauja tam, kaip Sezemanas tame pačiame straipsnyje apibūdina fenomenologinę intuiciją. Jis teigia, kad Husserlis intuicija vadina kiekvieną sąmonės aktą, kurio intencija ištisai realizuota, t. y. „kuriame pasirodo pats intenduojamas objektas, o ne vienas arba kitas jį atstojąs simbolis" (Sezemanas 1997g: 267). Prieštaravimą, atsirandantį tarp intuicijai būdingos tiesioginės paties transcendentiško dalyko duoties ir fenomenams būdingos imanencijos sąmonėje, Sezemanas nagrinėjo ir savo enciklopediniame straipsnyje „Fenomenas". Šiame straipsnyje Sezemanas kritiškai apžvelgė įvairias fenomenalizmo formas ir jį užbaigdamas pateikė, mano manymu, jam pačiam artimiausią poziciją, kurią jis vadino intuityviuoju, arba realistiniu, fenomenalizmu.

> Pasak intuityviškojo fenomenalizmo, priešingai, nėra griežtos ribos tarp fenómeno ir pačios būties. Pati būtis pasireiškia fenomenu, nors ir nepilnai. Fenomenas suteikia mums tam tikrus, žmogaus prigimties aprėžtus būties aspektus. Jų analizė mums leidžia šiek tiek nustatyti, kas jų turinyje bei sudėtyje yra objektyvu ir kas subjektyvu. Kadangi pats žmogus yra pasaulio padaras ir organiškai suaugęs su savo aplinka, tai reikia manyti, kad ir pažinimo pradai šiek tiek atitinka būties pradus. Intuityviškojo, arba realistiškojo, fenomenalizmo formos labai įvairios ir skiriasi pirmiausia tuo, kad apibrėžia intuiciją ir kokį vaidmenį jai priskiria pažinimo procese [...]. (Sezemanas 1997f: 265–266)

Kritikuodamas Husserlio fenomenologiją Sezemanas atsiribojo nuo idealizmo, tačiau pripažino fenomenologijos metodo ir intuicijos reikšmę. Todėl apibūdindamas savo poziciją kaip kritinį realizmą Sezemanas šalia Losskio ir Semiono Franko (1877–1950) dažnai minėjo Hartmanną, Scheleri ir Heideggerį (pastarojo autoriaus reikšmė išaugo po knygos *Būtis ir laikas / Sein und Zeit* pasirodymo 1927 m.). Sezemanas supriešino du fenomenologijos variantus – idealistinį ir ontologinį (Sezemanas 1997g: 268). Jo filosofijai artimesnė yra realistinė fenomenologijos atšaka, kuri siejama su Müncheno ir Göttingeno fenomenologų rateliais. Tačiau Sezemano pateikta fenomenologinio idealizmo kritika yra kitokia nei ta, kurią plėtojo šiems rateliams priklausę autoriai. Sezemanas palaipsniui gnoseologinę ir loginę problematiką transformavo į ontologinį, su filosofine antropologija siejamą fenomenologijos variantą, taip pat pripažino fenomenologijos svarbą estetiniams tyrinėjimams.

Kokius priekaištus Sezemanas pateikė fenomenologijai? Į šį klausimą galėsime atsakyti pasitelkę šio autoriaus *Gnoseologiją* (1931). Pirmiausia reikia pažymėti, kad Sezemanas pripažino fenomenologijos svarbą pažinimo

procesų tyrimams. Kita vertus, jis nurodė ir fenomenologinio požiūrio trūkumus. Svarbiausias priekaištas fenomenologijai – ji izoliuoja pažinimą ir jį tyrinėja atskirai nuo realybės procesų. To reikalauja fenomenologinis metodas, kuris turi atskleisti grynojo pažinimo struktūrą ir esmę. Todėl, Sezemano teigimu, fenomenologija nesidomi pažinimo kilme, neanalizuoja, kaip pažinimą veikia konkrečios aplinkybės ir koks yra jo tikslas (Sezemanas 1987c: 212). Tačiau šioje fenomenologijos kritikoje, mano manymu, neatsižvelgta į statiškosios ir genetinės fenomenologijos skirtumą. Genetinėje fenomenologijoje, kurią Husserlis plėtojo vėlyvajame savo filosofijos etape ir kuri Sezemanui liko nežinoma, buvo keliami klausimai apie patirties horizontus *iš kur, kame* ir *kur link*[7]. Buvo nagrinėjama prasmės pažinimo kilmė ir įvairios implikacijos, siejančios atskirą pažinimo aktą su gyvenimo visuma.

Antrasis priekaištas susijęs su tuo, kad fenomenologinė pažinimo analizė jį izoliuoja ir abstrahuoja nuo konkrečių gyvo pažinimo sąlygų. Šias konkrečias pažinimo sąlygas, Sezemano manymu, matyt, turėjo atskleisti filosofinė antropologija, nes jis nurodė, kad pažinimo procesui labai svarbūs žmogaus organizmo sąryšio su aplinka faktoriai, kurie daro įtaką žmogaus valiai, instinktams, jausmams ir mąstymui. Nepaisant išsakytų pastabų, Sezemanas formulavo pozityvią fenomenologinio tyrimo programą: fenomenologija turi atskleisti ir gryną pažinimo struktūrą, ir išaiškinti pažinimo „vietą ir uždavinį žmogaus gyvenime ir kultūroje. O šis antrasis aspektas reikalauja, kad analizė remtųsi patyrimo duomenimis, kad ji, taip sakant, įsiklausytų į tai, ką sako pats patyrimas, ir stengtųsi jo kalbą teisingai suprasti, bet nieko prie jos nepridėtų ir visiškai nesikištų“ (Sezemanas 1987c: 213).

Iš tokių Sezemano pasisakymų apie fenomenologiją aiškėja, kad jis, nors ir kritikavo ją, tačiau pripažino fenomenologinio metodo reikšmę. Panašų dvilypumą randame ir studentams skaityto kurso „Laisvės problema“ tekste. Pirmiausia Sezemanas nurodė, kad vadovausis fenomenologiniu metodu, kurio uždavinys – kuo tiksliau aprašyti laisvės pasireiškimo fenomenus ir taip atskleisti laisvės esmę. Bet vėliau jis pridūrė, kad laisvės fenomeno analizė negali būti izoliuota nuo kitų fenomenų, o turi atsižvelgti į tai, kaip laisvės fenomenas yra susijęs su kitais žmogaus buvimo momentais. Toks tyrinėjimas jau nebus fenomenologinis ta prasme, „kaip šį metodą supranta fenomenologijos

7 Plačiau žr. Geniušas 2012.

kūrėjas E. Husserlis" (Sezemanas 1997j: 362). Šiuo atveju vėl aiškėja statiško ir genetinio fenomenologinės analizės būdo skirtumas. Pirmąjį Sezemanas siejo su Husserliu, o antrojo ne.

Sezemano pozicija artima fenomenologijai tada, kai jis savo filosofiją grindžia intuicija ir tiesioginiu pačių dalykų patyrimo aprašymu. Tačiau savo gnoseologiniuose tyrinėjimuose Sezemanas ne tik pripažino intuicijos reikšmę, bet ir nurodė jos nepakankamumą. Studijoje *Mūsų laikų gnoseologijai naujai orientuojantis* (1935), kurioje Sezemanas tarsi apibendrino savo ilgalaikius pažinimo teorijos tyrinėjimus, pasitelkiami jau anksčiau išsakyti argumentai, kad fenomenologinė intuicija yra reiškinius izoliuojanti ir orientuota į dalykinį idealios esmės pažinimą. Pasak Sezemano, siekdama konkretumo, fenomenologija turi ne tik remtis idealia intuicija, bet ir atsižvelgti į tai, kiek tiriami fenomenai yra reikšmingi žmogaus gyvenimui (Sezemanas 1987d: 337). Plėtodami pažinimo teoriją šia linkme fenomenologai turi pripažinti, kad svarbiausia yra ne grynosios sąmonės struktūra, bet laikiškai ir kūniškai situatyvus žmogaus buvimas pasaulyje, kurį Sezemanas sekdamas Heideggeriu vadino *faktiškumo ontologine interpretacija* (Sezemanas 1987d: 341). Toks antropologinės dimensijos atsiradimas fenomenologijoje siejamas su fenomenologijos transformacija ir atsigręžimu į reikšmingą aplinkinio pasaulio realybę:

> Vadinasi, gyva ir konkreti žinojimo esmė gali būti suprasta tik atsižvelgiant į paties žmogaus prigimtį. O žmogaus prigimties pastovumas ir nepareinamybė nuo laiko – tai mitas, kuriuo tikėti mūsų laikų mokslas neleidžia. Nei biologiniu, nei sociologiniu, nei pagaliau doroviniu atžvilgiu žmogaus prigimtyje negalima surasti tokio nekintamo branduolio, t. y. tokios pastovių požymių visumos, kuri vienareikšmiškai apibrėžtų konkrečią jo esmę. Tatai – lemiamos reikšmės faktas, kuris privertė iš pagrindų peržiūrėti ir pertvarkyti visą aktualią filosofinę problematiką. Su tuo tenka skaitytis ir fenomenologijai. Įdomu pažymėti, kaip palaipsniui pasikeitė fenomenologinio filosofavimo pakraipa. Vyresnioji fenomenologų karta (E. Huserlis, A. Pfenderis ir kt.) domėjosi pirmiausia formalių apriorinių žinojimo pradmenų nagrinėjimu. Jaunesnioji karta su M. Šeleriu priešakyje ėmė gvildenti materialinę aprioriorinės sferos pusę. Tai reiškia: fenomenologinio mąstymo fokusas nuo abstraktesnių problemų persikėlė prie konkretesnių, artimesnių pačiai tikrovei (realybei). O realybė, konkrečiai imama, – tai žmogaus aplinka (Umwelt), tas pasaulis, kurį jis ne tik pažįsta, bet ir kurį vertina bei veikia, žodžiu, kuriame iškerojęs visas jo gyvenimas. (Sezemanas 1987d: 340)

Sezemanas tikrovės pažinimą suvokė jau ne kaip statiškų ir nuo žmogaus visiškai nepriklausomų objektų analizę, bet kaip dinamišką ir laikišką tampančios realybės rekonstravimą. Pripažindamas idealios intuicijos ribotumą jis sugrįžo prie logiškai formuoto žinojimo galimybės. Svarbiausia, kad

pažinimo interpretacijose turi būti išlaikomas organiškas visų loginių konstrukcijų ryšys su pačia pirmine intuicija. Be to, šios konstrukcijos priklauso „ne nuo subjektyvios nuožiūros, bet išauga iš vidinio intuicijos skleidimosi ir būna vaisingos tik tiek, kiek vienu ar kitu būdu iškelia tuos momentus, kurie potencialiai glūdi intuicijos turinyje" (Sezemanas 1987d: 358–359). Intuicijos ir konstrukcijos tarpusavio ryšį papildo ir ontologinė realios bei idealios būties dialektika. Kadangi būtis suprantama kaip tapsmas, nebelieka radikalaus skirtumo tarp realios ir idealios būties. Ideali būtis yra įtraukiama į realią būtį kaip jos galimybių atskleidimas. Idealių schemų sukūrimas yra pažinimo sferų išplėtimas, nes idealios schemos yra įgyvendinamos realybėje, ją pakeičiant ir transformuojant. Taip Sezemanas siekė įveikti grynojo kontempliatyvumo ir grynojo konstruktyvumo supriešinimą. Pažinimą traktuodamas kaip realybės tapsmą ir naujų patirties schemų atskleidimą Sezemanas įveikė ne tik idealybės ir realybės, pasyvumo ir aktyvumo priešpriešą, bet ir susiejo žinojimą su kultūrine kūrybine dinamika. Idėjų pažinimas reiškia, kad jos turi būti atskleistos kitiems, o tai reiškia, kad jos turi būti dalykiškai suformuluotos ir išreikštos[8].

> Taigi idėjų pasaulio nustatymas (pažinimo sudalykėjimas) yra žmogaus kultūrinės kūrybos pamatas. Tačiau ir čia dinaminis momentas visuomet turi viršų prieš statinį momentą. Skleisdamasis ir gilėdamas pažinimas pats sprogdina savo sukurtas formas ir veržiasi į tikslą, kuris visuomet lieka jam transcendentiškas. (Sezemanas 1987d: 366)

Kita vertus, Sezemanas kalba taip pat apie dialektiką kaip realios būties tapsmo pažinimą. Dialektikos problema Sezemanui iškilo svarstant pažinimo klausimus, kai išaiškėja statiško žinojimo trūkumai. Straipsnyje „Apie dialektikos problemą" („Zum Problem der Dialektik", 1935) Sezemanas nagrinėjo realios dialektikos santykį su sąvokų dialektika. Intuicija ir betarpiškas dalyvavimas būtyje, jo manymu, turi būti papildomas sąvokiniu ir loginiu žinojimu (Sezemanas 2010b).

8 Plačiau apie kūrybos dinamiką žr. trečiosios dalies 4-tąjį skyrių.

## FENOMENOLOGIJA – IDEALIZMAS AR REALIZMAS?

Husserlio fenomenologiją Sezemanas kritikavo už jos idealizmą. Ši kritika XX a. trečiajame dešimtmetyje plačiai paplito. Ji buvo susijusi su tuo, kad Husserlis savo fenomenologiją vadino transcendentaliniu idealizmu ir knygoje *Idėjos apie grynąją fenomenologiją ir fenomenologinę filosofiją* pasiūlė transcendentalinės redukcijos metodą, kuris turėjo suskliausti ir neutralizuoti teiginius apie objektyvią, nuo sąmonės nepriklausančią realybę bei atverti sąmonės aktų koreliaciją su intencionaliais objektais. Neatsitiktinai tokia Husserlio pozicija buvo tapatinama su René Descartes'o (1596–1650) filosofine pozija ir jo radikalios abejonės metodu. Sezemanas Husserlio fenomenologiją taip pat siejo su karteziška absoliutaus pagrindo paieška, kai pati sąmonė yra atrandama kaip būtina bet kokio žinojimo prielaida. Sezemano teigimu, Husserlis, sekdamas Descartes'u, pažinimą traktuoja kaip sąmonės apraišką ir visą galimą patyrimą patalpina sąmonės ribose (Sezemanas 1997i: 343). Tokia Husserlio pozicija dažnai buvo tapatinama su solipsizmu. Sezemanas nurodė šį pavojų, bet galvojo, kad fenomenologija pajėgi šį uždavinį išspręsti.

> Racionaliai motyvuotas akivaizdumas yra tas idealas, kurio siekia mokslinis pažinimas. Tačiau laikydamasis griežtai imanentinės pozicijos, Husserlis mano, kad ir pažinimo loginis būtinumas iš pradžių galioja tiktai *mano aš*, t. y. tam subjektui, kuris tobulai įvykdo pažinimo intenciją ir įsitikrina jo evidentiškumu. Todėl pažinimo visuotinė arba intersubjektyvinė galia reikalinga dar pamatavimo. Šitas uždavinys gali būti išspręstas ir solipsismo šmėkla pašalinta įsidėmėjus, 1) kad tas „aš", kuriuo remiasi fenomenologinė analizė, nesutampa su mano empirine asmenybe, o eina jai pamatu ir 2) kad atskleidžiant mano „ego" patyrimo loginę struktūrą ir vidinę prasmę pasirodo to „ego" būtinas sąsyjis su *alter ego*, priklausančiu tam pačiam pasauliui, kuris sudaro mano „aš" akiratį. (Sezemanas 1997i: 347)

Ypač svarbus man atrodo antrasis punktas. Sezemanas kritikavo Husserlio poziciją ir siūlė kelius jai patobulinti, pasitelkdamas *buvimo pasaulyje* argumentus. Intersubjektyvumo problema gali būti išsprendžiama tik tuo atveju, jei subjektas yra pasaulyje ir juo dalijasi su kitais. Tik priklausomybė tam pačiam pasauliui leidžia suprasti kitus bei atrasti *ego* ir *alter ego* būtiną ryšį. Tačiau konkretaus buvimo pasaulyje ir jo akiračių analizę Sezemanas rado ne Husserlio, bet Schelerio ir Heideggerio ontologinėje realistinėje fenomenologijoje:

> Pirmuose veikaluose, kur Husserlis stengiasi nubrėžti fenomenologinio metodo metmenis, jo pagrindinė filosofinė pozicija dar nepasireiškia visiškai aiškiai. Bet

> paskutiniuose savo raštuose jis įsakmiai pasisakė už fenomenologinį idealizmą: tai, kas formuoja ir įprasmina pasaulį, kuriame mes gyvenam ir veikiam, yra pats protas. Šiuo klausimu išsikyrė Husserlio mokinių nuomonės: vieni pritaria jo idealizmui, kiti aiškina fenomenologiją ontologiškai (realistiškai), pvz., Scheleris, Heideggeris [...]. (Sezemanas 1997i: 347)

Sezemanas kritikavo fenomenologiją, bet jos nepaneigė. Jis pripažino fenomenologinio metodo reikšmę ir teigė, kad fenomenologijos atsigręžimas į materialiąją duoties plotmę leidžia konkretizuoti fenomenologinius tyrimus ir jiems suteikti naują postūmį. Ar Schelerio ir Heideggerio plėtojama ontologija bei filosofinė antropologija gali būti siejamos su kritiniu realizmu? Manau, kad taip. Pirmiausia Sezemano filosofijoje pasitaikantis kritinio realizmo apibūdinimas turėtų priminti Hartmanno ontologiją ir joje išplėtotą idealizmo kritiką. Tačiau Hartmanno naudotas metodas būties lygmenų išskyrimui yra fenomenologinis. Svarbi ir Sezemano kritika, kuri nurodo, kad Hartmannas nepakankamai įvertino intuicijos ir atviros sąmonės sampratą. Tad kitas žingsnis fenomenologijoje, remiantis Sezemanu, turėtų būti idealizmo įveikimas, pasitelkiant intuicijos, kaip nereprezentacinės sąmonės ir konkretaus santykio su aplinkiniu pasauliu, analizę. Schelerio filosofijoje Sezemanas rado tokią pažinimo sampratą, kuri remiasi visiškai kitokiomis nei mokslinis pažinimas prielaidomis. „Filosofinis pažinimas, būtent todėl, kad jis yra grynas pažinimas, ne užsidaro savyje, bet glūdi tam tikrame realiame, emociškai valingame santykyje su pasauliu, kuris tokiu būdu yra atveriamas subjektui" (Sezemanas 1928: 7). Panašiai ir Heideggerio filosofijoje Sezemanas matė tokį fenomenologinio metodo pritaikymą, kuris nukreiptas ne į sudaiktintą sąmonę, bet į intencionalų konkretaus pasaulio atvėrimą.

> Būties aiškinimo pradedamuoju tašku, pasak Heideggerio, turi eiti ta būtis, kuri mums tiesiog prieinama ir kuriai sugebėjimas pažinti, suvokti yra būdingas; tatai esą mes patys – žmonės, būtis-sąmonė arba sąmoninga būtis. Filosofija todėl savo esme – filosofinė antropologija. Tuo pagrindiniu veiksniu, kuris nulemia bendrą būties sąmonės struktūrą ir visas jos konkrečias apraiškas, Heideggeris pripažįsta rūpestį. Iš jo fenomenologinės analizės aiškėja, kad būtis-sąmonė surišta su išoriniu pasauliu esminiu ryšiu, kuris ją įgalinąs jį pažinti. Iš pradžių tas pažinimas nesąs atskiriamas nuo žmogaus kasdieninės praktinės veiklos: elgdamasis su daiktais, žmogus pirmiausia suvokiąs juos kaip tai, kas jam „paranku", tik vėliau išvystąs ir atpalaiduotą nuo praktinės reikšmės daiktų esamumą, tą būties formą, kuri eina gamtos mokslų objektu. Bet ir vienu, ir antru atveju būtis-sąmonė pagrimzdusi rūpimajame daiktų pasaulyje. (Sezemanas 1997h: 322–323)

Realizmas čia suprantamas kaip tiesioginis buvimas daiktų pasaulyje, kai šie yra ne reprezentuojami, bet tiesiogiai duoti rūpestingam subjektui. Šis praktinis santykis su reikšmingu pasauliu leidžia kritiškai įvertinti objektyvistinę

gamtos mokslų metodologiją ir jos besilaikantį neokantizmą. Mokslinis žinojimas dabar prilyginamas išvestiniam žinojimui, kurio pamatas – dalyvavimas gyvenamajame pasaulyje. Galima teigti, kad čia susiduriam su realistine fenomenologinės intuicijos interpretacija. XX a. pirmojoje pusėje Husserlio fenomenologija buvo laikoma idealistine filosofija, kuri tyrinėja transcendentalinę sąmonę ir jos struktūras. Tačiau, ar tikrai fenomenologija galima vien kaip idealizmas? Gilnantis į vadinamąjį kritinį realizmą aiškėja, kad jis mažai kuo skiriasi nuo fenomenologijos. Visų pirma kritinis realizmas nėra dogmatinis ar spekuliatyvus daiktų, egzistuojančių savaime, nagrinėjimas. Kritinis realizmas tyrinėja daiktus kaip besireiškiančius, o tai suponuoja analizę tų suvokimo aktų, per kuriuos šie duoti daiktai yra išgyvenami. Kritinis realizmas yra paremtas tiesioginio dalyvavimo pasaulyje ir tiesioginio veikimo jame samprata. Reikia pabrėžti, kad Husserlio fenomenologijos tapatinimas su idealizmu nėra visai tikslus. Husserlis laikėsi metafiziškai neutralios realizmo pozicijos, tvirtindamas, kad patirtyje mums yra duoti patys daiktai, o ne jų reprezentacijos. Kitaip tariant, Husserlis yra realistas ta prasme, jog jis pripažįsta tiesioginio daiktų pažinimo galimybę. Pavyzdžiui, Danas Zahavis teigia, kad Husserlio fenomenologija yra tiesioginio percepcinio realizmo forma (Zahavi 2003: 17). Tiesa, tokio tipo realizmas nėra grindžiamas epistemologiškai naiviu įsitikinimu, kad pirmiau egzistuoja patys daiktai, kurie paveikia sąmonę, o tada mes jau turime jų vaizdinius, atspindinčius tikrąją daiktų padėtį. Pradedant *Loginiais tyrinėjimais* (*Logische Untersuchungen*, 2 t., 1900–1901) Husserlis sutelkia dėmesį į intencionalių sąmonės aktų ir objektų koreliaciją. Patirties objektai pateikia sąmonės aktams tam tikrus reikalavimus, todėl objektų raiška yra ne atsitiktinė, bet susijusi su būtinų sąlygų realizavimu. Tyrinėdamas objektų raišką ir koreliuodamas ją su sąmonės aktais, Husserlis atskleidė transcendentalines pažinimo sąlygas, kurios pirmiausia buvo siejamos su logikos ir kitų mokslų galimybėmis. Tačiau posūkis į praktinės veiklos tyrinėjimus dar labiau atskleidė besireiškiančių objektų ir tų veiksmų, per kuriuos šie objektai dorojami, koreliaciją. Estetika tik patvirtina šią koreliaciją. Todėl viena pagrindinių Sezemano estetikos temų – estetinių objektų ir atitinkamų estetinių išgyvenimų bei tam reikalingų estetinių nuostatų sąsajos tyrimas[9].

9 Plačiau apie estetinių aktų ir estetinių objektų koreliaciją žr. trečiosios dalies pirmąjį skyrių.

## 2 SKYRIUS

# FENOMENOLOGINĖ INTUICIJOS SAMPRATA IR JOS HERMENEUTINĖ TRANSFORMACIJA SEZEMANO GNOSEOLOGIJOJE

Sezemano filosofinių šaltinių analizė atskleidė, kad jo pažinimo teorijoje intuicijos problema yra viena svarbiausių. Ji bus svarbi ir Sezemano estetikoje, kurią aptarsiu kitoje šios knygos dalyje. Todėl nagrinėjant Sezemano filosofijos savitumą pirmiausia būtina aptarti intuicijos sampratos ištakas, o tada gilintis, kaip Sezemanas šią koncepciją transformuoja. Dermotas Moranas pažymi, kad intuicijos samprata buvo paplitusi XX a. pradžios filosofijoje ir atitiko laiko dvasią. Ja rėmėsi ne tik Husserlis, bet ir daugelis kitų filosofų: Henri Bergsonas, Wilhelmas Dilthey ir Williamas Jamesas (1842–1910; Moran 2000: 9). Pozityvistinių nuostatų besilaikantis Moritzas Schlickas (1882–1936) atmetė intuicijos sampratą ir kritikavo filosofus (daugiausiai Jamesą, Bergsoną ir Husserlį), kurie pažinimą siejo su intuicija kaip tiesiogine patirtimi. Jis teigė, kad intuicija yra susijusi su išgyvenimais, kurie yra kintantys ir niekada nepasikartojantys. Be to, intuicija, jo manymu, yra individuali įžvalga, kuri yra nepalyginama su kitomis. Todėl Schlickas teigė, kad intuicija ir mokslas, išgyvenimas ir pažinimas yra visiškai priešingi dalykai, kurie negali būti sutapatinti. Mokslas gali būti grindžiamas tiktai sąvokų sistemomis, kurios yra tarsi simboliniai pažįstančiojo ir paties pažinimo objekto tarpininkai (Schlick 1913). Neokantininkai, kurie pažinimo procese pirmenybę teikė gamtos mokslams, taip pat kritikavo intuicijos sampratą kaip neatitinkančią moksliškai orientuoto pažinimo. Siekdami atskleisti grynojo pažinimo struktūras, Marburgo mokyklos neokantininkai kritikavo Kanto intuicijos sampratą, nes pastarasis teigė, jog intuicija turi apimti ir intelektinę, ir juslinę duotį. Pavyzdžiui, Cohenas reikalavo pašalinti juslinius, empirinius intuicijos

elementus ir pažinimą susieti vien su grynuoju mąstymu (Holzhey 2010: 35). Sezemano intuicijos samprata akivaizdžiai labiau siejasi su fenomenologine, o ne su neokantine filosofijos tradicija. Šiame skyriuje pirmiausia aptarsiu fenomenologinę intuicijos sampratą Husserlio filosofijoje, tada nagrinėsiu hermeneutinę intuicijos transformaciją Heideggerio filosofijoje ir galiausiai įrodysiu, kad Sezemano atlikta pažinimo analizė atskleidžia, kaip grynoji intuicija virsta aplinkinio pasaulio ir gyvenimo jame supratimu.

## Intuicijos samprata Husserlio filosofijoje

Daugelis žino, kad fenomenologinės filosofijos objektas yra susijęs su kvietimu grįžti prie pačių daiktų, tačiau mažai kas prisimena, jog Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose* formulavo fenomenologinių tyrinėjimų tikslus, nurodydamas tiesioginės įžvalgos, arba intuicijos, svarbą.

> Loginės sąvokos, kaip reikšmingi mąstymo vienetai, privalo turėti šaltinį intuicijoje: jos turi išaugti per idealizuojančias abstrakcijas iš konkrečių išgyvenimų ir, naujai realizuojant abstrakciją, jos visada turi būti naujai patvirtinamos ir pažintos per savo tapatybę. Kitaip sakant, mes akivaizdžiai nenorime pasitenkinti „vien žodžiais", t. y. simboliniu žodžių supratimu [...]. Mūsų negali tenkinti reikšmės, kurioms gyvybę suteikia pakankamai nutolę, neaiškūs, nenuosavi – jei jų iš viso esama – išgyvenimai. Mes norime grįžti prie „pačių daiktų". Remdamiesi visiškai išskleistomis intuicijomis, mes norime pasiekti akivaizdumą, kad duotis, aktualiai realizuojamoje abstrakcijoje, yra iš tiesų ir tikrai tokia, kokią ją numano dėsnį išreiškiančių žodžių reikšmės. (Husserl 1984: 10)

Formuluojant šio fenomenologinio tyrinėjimo tikslą, paminėti keli svarbūs aspektai: intuicija suprantama kaip tiesioginis pačių dalykų, kokie jie yra duoti, išgyvenimas; loginės sąvokos ir kalbos žodžiai yra suprantami tiek, kiek gali būti patvirtinami tiesioginiu išgyvenimu ir įžvalga; tiesa yra siejama su duoties įžvalgų akivaizdumu. Ne mažiau svarbu, jog praktinį pažinimo realizavimą Husserlis siejo su reikšmių pastovaus tapatumo fiksavimu, „pasitelkiant pakankamą kiekį pakartojamų palyginimų su atgaminama įžvalga (atitinkamai su intuityviu abstrakcijos realizavimu)" (Husserl 1984: 10).

Ruošdamas *Loginius tyrinėjimus* naujam leidimui (1913), Husserlis vėl sugrįžo prie intuicijos sampratos, nes, jo manymu, fenomenologijos kritikai ignoravo pagrindinį fenomenologinio darbo principą – intuiciją ir jos pakartotinį bei asmeninį realizavimą. Husserlio teigimu:

> Visa fenomenologijos būtis ir gyvenimas yra ne kas kita kaip radikalus pasinėrimas į grynai intuityvių duotybių aprašymą, ir jei *Loginiai tyrinėjimai* reiškia progresą, tai jis nuo pat pradžių ir visų pirma susijęs su tuo, jog nors ir daug anksčiau buvo pasakyta apie deskripcijas ir tam tikrais atvejais buvo padaryti vertingi patvirtinimai, bet jiems anksčiau trūko įžvalgos radikalumo, kaip aš tai pavadinčiau, trūko absoliučiai laisvo nuo prietarų ir sistemiško pasinėrimo į pačius fenomenus. (Husserl 2002: 323)

*Loginių tyrinėjimų* kritikai nesuprato šios fenomenologinio darbo specifikos, nesusiejo fenomenologijos teiginių su tiesioginėmis ir asmeniškai įgyvendintomis įžvalgomis. Husserlis kreipėsi į skaitytoją taip:

> Tegul skaitytojas pabando nors kartą bet kurį mano tvirtinimą fenomenologijos atžvilgiu skaityti taip, lyg jis skaitytų zoologinę ar botaninę paties objekto deskripciją, t. y. kaip to, kas duota įžvalgoje ir jai atsiveria, kas tikrai pirmapradiškai pasiekiama supratimui tiktai remiantis tiesiogine įžvalga. Toks bandymas ir reikštų šios knygos studijavimą. Ir bet koks apie šią knygą pasakytas žodis, neparemtas įžvalgos įgyvendinimu [...], paprasčiausiai pakimba ore. (Husserl 2002: 322)

Romanas Gromovas (1970–2014), aptardamas Husserlio polemiką su *Loginių tyrinėjimų* kritikais, akcentavo, jog Husserlis fenomenologijos projekto plėtojimą siejo ne su sąvokų nagrinėjimu ar aprašymo modeliavimu, bet su pačios įžvalgos praktikavimu. Todėl jis fenomenologiją suvokė ne kaip teorinę konceptualių teiginių sistemą, bet kaip ypatingą tyrinėjimo praktiką, kuriai reikalingas pasiruošimas ir įgūdžiai (Gromov 2010: 2012). Pritardamas šiai nuomonei, noriu ją papildyti, nes huserliškas intuicijos ir jos duoties aprašymas nurodo, kad įžvalgas turi realizuoti ne tik fenomenus aprašantis, bet ir tuos aprašymus skaitantis asmuo. Be tokio įžvalgumo praktikavimo negalimas nei aprašymas, nei suprantamas tokio aprašymo perskaitymas. Analogišką poziciją užima ir Scheleris, kuris, aptardamas Husserlio fenomenologinių samprotavimų prasmės supratimą, pabrėžė, jog svarbiausias jų tikslas – atskleisti įžvalgą ir jos galimą realizavimą:

> Ši prasmė yra tiktai tokia: suteikti skaitytojui (arba klausytojui) galimybę *įžvelgti* kažką, kas savo esme tik ir gali būti įžvelgta, ir šiai įžvalgai visi knygoje pateikti teiginiai, visos išvados, visi galimi išankstiniai apibrėžimai, visi išankstiniai aprašymai, visos išprotavimų ir įrodymų grandinės savo visuma atlieka tik nuorodos funkciją, bylojančią apie tai, ką dar reikia įžvelgti. (Scheler 1933: 280)

Husserlis intuicijos pirmumą pripažino ne tik savo *Loginiuose tyrinėjimuose*, bet ir vėlesniuose darbuose. *Idėjų apie grynąją fenomenologiją* pirmajame tome (1913, §19) jis kritikavo empiristinę patirties sampratą, nurodydamas tiesioginės įžvalgos galimybę. Pasak Husserlio, empiristai patirties

sampratą sutapatino su natūralių daiktų duotimi patirtyje ir nesuprato, jog patirtis negali būti apribota vien gamtos daiktais ar gamtine tikrove. Tokia prielaida dar turėtų būti pagrįsta, tačiau empiristai ja remiasi kaip savaime suprantama, nepastebėdami, jog tai „apriorišKai spekuliatyvi konstrukcija" (Husserl 1976: 41). Polemizuodamas su empiristais, Husserlis teigė, kad galimas ne tik juslinis patyrimas, bet ir tiesioginis įžvalgumas, kuris yra galutinis visų teiginių šaltinis:

> Tiesioginis „regėjimas" – ne šiaip juslinis patirtiniu būdu suvokiantis matymas, bet regėjimas apskritai kaip sąmonė, kaip pirminio šaltinio duotis (kokia tai įžvalga bebūtų), – štai galutinis teisėtas bet kokių racionalių teiginių šaltinis. Jo funkcija – suteikti teisę – jam būdinga todėl ir tik tiek, kiek jis pateikia duotį iš pirminio šaltinio. (Husserl 1976: 43)

Įžvalgos įgyvendinimas nereiškia, kad ji absoliuti ir galutinė. Pasak Husserlio, viena įžvalga gali konkuruoti su kita, panašiai kaip vienas teiginys konkuruoja su kitu teiginiu. Kitaip tariant, pirminės duoties intuicija gali būti koreguojama tik kita, dar pirmapradiškesne ir akivaizdesne, intuicija. Tačiau reikia pažymėti, jog intuicija, arba įžvalga, nėra vien subjektyvus regėjimo aktas. Tai, kad įžvalga tampa pirminio šaltinio duotimi, kuria remiasi visi sprendimai ir išvados, yra ne tik subjektyvaus gebėjimo nuopelnas, bet ir paties duoto objekto reikalavimų įgyvendinimas. Mokslai turi remtis tokiomis įžvalgomis, kurios nustato sprendimų prasmę, atsižvelgdamos į pačių objektų esmę ir svarstomų dalykų padėtį. Husserlis teigė:

> Pamatiniai objektų regionai ir su jais koreliuojantys regioniniai duodančių įžvalgų tipai, jiems priklausantys sprendimų tipai ir, galų gale, noetinės normos, kurios tokiam sprendimo tipui reikalauja kaip tik tokios ir tokio tipo įžvalgos, – viso to neįmanoma nei postuluoti, nei deklaruoti iš viršaus, galima tik konstatuoti tai, įžvelgiant esmę, o tai savo ruožtu reiškia atskleisti per įžvalgą pateikiančią duotį iš pirminio šaltinio ir fiksuoti sprendiniais, kurie bus tinkamai suderinti su įžvalgos duotimi. (Husserl 1976: 42)

Kitas ne mažiau svarbus tekstas, kuriame Husserlis vėl sugrįžo prie intuicijos sampratos, yra „Geometrijos pradžia". Pastarasis tekstas buvo sukurtas rašant paskutinę Husserlio knygą *Europos mokslų krizė ir transcendentalinė fenomenologija* (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* 1936). Šiame tyrime Husserlis remėsi intuicijos samprata, pagrįsdamas transcendentalinę istorinio *a priori* sampratą. Tačiau faktinė istorija negali paaiškinti geometrijos tradicijos egzistavimo. Tam, kad geometrija rastųsi kaip tradicija, reikia suponuoti transcendentaliai

intersubjektyvią galimybę pakartoti tas įžvalgas, kurias atliko pirmieji geometrai. Husserlio teigimu, bet kokių mokslų ir pačios filosofijos bei meno istorija yra ne kas kita kaip grįžtamasis dabartyje duotų prasminių darinių įsisavinimas per visas istoriškai dokumentuotas nuorodas, atskleidžiant pirminį akivaizdumą, t. y. pakartojant nuosėdomis virtusias veiklos schemas kaip savo patirties intuicijas (Husserl 1954: 381). Analizuodamas geometrijos tradiciją, Husserlis pripažino kalbos ir rašto svarbą, nes kalbinė ir raštiška objektyvacija padaro intuicijas intersubjektyviai prieinamas. Tačiau pats raštas negali garantuoti idealios prasmės perdavimo kitiems: reikalingas įžvalgų pakartojimas, o pats užrašymas yra tik nuoroda, kaip tokias įžvalgas reikia atlikti[10]. Jacques'as Derrida (1930–2004) savo komentaruose (*Edmund Husserl L'origine de la géométrie*, 1962) gyrė Husserlį už tai, kad šis pripažino rašto svarbą. Tačiau Derrida suabejojo pirmapradės intuicijos galimybe:

> Idealių objektų istoriškumas, t. y. jų kilmė ir tradicija (dvilype šio žodžio prasme, kuri apima ir perdavimo judesį, ir paveldo išsaugojimą), paklūsta skirtingoms taisyklėms, kurios nėra nei empirinės istorijos faktiniai junginiai, nei idealaus ir neistorinio prasmės prieaugio taisyklės. Mokslo gimimas ir tapsmas turi būti prieinamas negirdėtos istorinės intuicijos būdu, kurioje intencionalus prasmės reaktyvavimas turi būti pirmesnis ir *de jure* sąlygoti empirinę fakto determinaciją. (Derrida 1989: 26)

Derrida, kaip ir daugelis kitų filosofų, nesuprato tiesioginės intuicijos reikšmės fenomenologijoje, nes atmetė tiesioginės patirties galimybę ir susikoncentravo į lingvistiškai medijuotą reikšmės sampratą. Husserlis kritikavo filosofinę lingvistinę prielaidą, jog visos reikšmės yra kalbinės prigimties. Jis tiesioginės įžvalgos galimybę siejo su ikikalbine reikšmės pagava, kuri vienintelė gali būti kelrodžiu lingvistiniuose aprašymuose. Svarbi yra Husserlio *Loginiuose tyrinėjimuose* atlikta perskyra tarp tiesioginės ir signityvinės bei vaizdinės intuicijos. Husserlio teigimu, pažinimo procesas apima įvairius aktus: jie gali būti ir tiesioginiai intuicijos aktai, ir netiesioginiai ženklais arba vaizdais grindžiami suvokimai. Svarbu, kad ženklais (kalba ar raštu) ir vaizdais medijuoti suvokimo aktai nurodo esant vienokią ar kitokią galimybę realizuoti reikšmę tiesioginėje intuicijoje. Kitaip tariant, tą patį objektą galima suvokti per tiesioginę intuiciją (pvz., matau savo tėvą, kapojantį malkas), suvokti dėl signityvinės duoties (perskaityti laiške ar išgirsti pasakojant apie tai, kaip mano tėvas kapoja malkas) ir net suvokti per vaizdinę duotį (pamatyti

10 Plačiau apie rašto ir tiesioginės įžvalgos sąryšį žr. Jonkus 2009.

tėvo, kapojančio malkas, nuotrauką). Atsiranda ir tam tikra pažinimo aktų hierarchija, nes tiesioginė intuicija, per kurią dalykas pasireiškia pačia savo esamybe, bus vertingesnis aktas nei ženklais nurodomas arba vaizdais perteikiamas dalykas. Vertinimas susijęs su pačių objektų duoties būdu. Kalbinė ar vaizdinė duotis ir paties dalyko prezencija nėra tokia akivaizdi ir tiesiogiai įkūnyta kaip tiesioginės intuicijos duotis. Kitaip nei signityvinės ir vaizdinės duoties, intuityvios duoties prezentacija, pasak Husserlio, vyksta kūniškai (*leibhaftig*) *in propria persona* (Husserl 1984: 434). Todėl perfrazuojant populiarų posakį galima teigti, jog geriau kartą pačiam prisiliesti, nei daug kartų suvokti per vaizdus ar kalbinius aprašymus.

Kitas su objektų duoties būdais susijęs intuicijos artikuliavimas yra tiesioginės intuicijos (suvokimo) ir prisiminimo bei vaizduotės perskyra. Nors vaizduotė dalyvauja ir suvokimuose, ir prisiminimuose, Husserlis pabrėžė tiesiogine intuicija realizuojamo suvokimo pirmumą (Jonkus 2014).

Apibendrinant galima teigti, kad Husserlio fenomenologijos projekte (pradedant *Loginiais tyrinėjimais* ir baigiant *Europos mokslų krize*) tiesioginė intuicija atlieka ypatingą vaidmenį. Ji yra fenomenologinio darbo pradžia ir pabaiga. Ji susijusi ir su pažinimo tiesa (akivaizdumu) ir su intersubjektyvios verifikacijos galimybe (intuicijų pakartojamumas ir aktualizacija). Be to, intuicijos, kaip tiesioginės įžvalgos, samprata keičia svarbiausias pažinimo nuostatas. Pasak Husserlio, mes turim reikalą su realiais dalykais, o ne su jų reprezentacijomis, nes kiekvienas dalyko prezentacijos būdas numato paties dalyko tiesioginės intuicijos galimybę. Tad pažinimas nebegali būti siejamas su reprezentacijomis, o sąmonė – su reprezentacijų (vaizdinių) kaupykla. Dalykai atsiskleidžia per išgyvenimus ir per jų duoties būdą. Todėl labai svarbi yra iš tiesioginės intuicijos išplaukianti objektų struktūros ir jų duoties sąmonėje koreliacija.

## Heideggerio posūkis nuo grynosios intuicijos prie hermeneutinio supratimo

Svarstant Husserlio intuicijos sampratą, kyla klausimų dėl pačios intuicijos duoties vienareikšmiškumo. Ar galima teigti, kad ikikalbiškai mums pateikianti dalykus intuicija yra vienareikšmė? Pasak Zahavio, Husserlis

intencionalumą suprato kaip konstitutyvinį performansą, nes būti sąmoningam reiškia ne šiaip būti objekto paveiktam, bet priešingai: objektas yra duotas kaip objektas tiktai atliekant įreikšminimo veiksmus (Zahavi 2003: 42). Kitaip sakant, objekto reikšmės duotis, net ir pripažįstant tiesioginę intuiciją, yra susijusi su patiriančiojo subjekto nuostatomis ir interpretacija. Ar intuicija yra gryna, ar ji susijusi su žmogiškuoju supratimu? Jei intuicija bus traktuojama kaip gryna įžvalga, tai ar ji neprimins, kaip rašė Husserlis, mistinio intelektualinio regėjimo (*intuitio sine comprehensione*), kurio negalima aprašyti jokiu racionaliu būdu (Husserl 1950: 62). Jei intuicija nėra gryna, vadinasi, ji turi būti siejama su interpretacija[11].

Heideggeris kvestionavo šią intuicijos sampratą, pažymėdamas, jog ji nėra tokia gryna, kaip teigė Husserlis. Savo ankstyvose paskaitose apie pamatines fenomenologijos problemas Heideggeris teigė, kad šiuolaikinė fenomenologija pabrėžia intuicijos svarbą sugrįžtant prie pirmapradės pačių fenomenų raiškos, tačiau ši intuicija nėra tokia pirmapradiška. Heideggerio manymu, supratimas, o ne intuicija yra „pirmasis fenomenologinio tyrinėjimo žingsnis" (Heidegger 1992: 233). Kaip įvyksta šis posūkis nuo pirmapradės intuicijos prie supratimo? Kaip minėjau anksčiau, Husserlis abejojo intuicijos grynumu. Heideggeris siekė parodyti, jog intuicija negali būti ikikalbiška. Heideggerio teigimu, visi išgyvenimai yra susiję su kalbine išraiška: „[...] išgyvenimai plačiausia prasme – visada yra išreikšti išgyvenimai, net jei jie neišsakomi žodžiais, jie vis dėlto išreiškiami konkrečia artikuliacija, kurią sąlygoja jų supratimas. Pastarasis randasi, kai aš išgyvenimus paprasčiausiai išgyvenu jų netematizuodamas" (Heidegger 1988: 65).

Taigi intuicijos virsmas supratimu įvyksta todėl, kad pirminis santykis su suvokiamais ir išgyvenamais dalykais, pasak Heideggerio, yra kalbiškai medijuotas ir interpretuotas. Be to, šis pirmapradis supratimas yra susijęs su įvairiais prietarais bei priklausantis nuo kitų požiūrio. Pasak Heideggerio:

> Faktiškai net ir patys paprasčiausi mūsų suvokimai ir pagavos visada jau yra išreikšti, ir dar daugiau, tam tikru būdu interpretuoti. Pirmapradiškai mes ne tiek matome dalykus ir daiktus, kiek kalbame apie juos, tiksliau, mes iš pat pradžių kalbam apie daiktus ne tai, ką matome juose, bet atvirkščiai – mes matome juose tai, kas apie juos kalbama (*Was man über die Sache spricht*). (Heidegger 1988: 75)

11 Reiktų skirti įvairius intuicijos akivaizdumo lygius, kurie galėtų būti siejami su įžvelgiamos objekto reikšmės sudėtingumu. Interpretacijos ribos vis tiek vienaip ar kitaip yra siejamos su objekto reikšmės duotimi tiesioginėje patirtyje.

Heideggeris, kitaip nei Husserlis, pabrėžė ne intuicijos ir duoties joje pirmumą, bet kalbinės išraiškos ir interpretuojančio supratimo pirmenybę. Jei, Husserlio manymu, kitų kalbos apie dalykus gali būti patvirtinamos arba paneigiamos tik patiriant pačiam, tai, Heideggerio manymu, mes pirmapradiškai esame „uždaryti" kalboje, nes bet koks supratimas yra kalbiškai artikuliuotas ir nuteikiantis. Tačiau, kalbant apie Husserlio ir Heideggerio skirtingą tiesioginės intuicijos supratimą, reikia atkreipti dėmesį į tai, jog kalbinę išraišką šie autoriai suprato skirtingai. Husserlis kalbą traktavo visų pirma kaip žodinę ir loginę tiesioginės patirties artikuliaciją, o Heideggeris pirmapradį kalbiškumą rado pačioje tiesioginėje ikirefleksyvioje, ikipredikatyvinėje patirtyje. Todėl, intuiciją siedamas su interpretacija ir išankstiniu supratimu, Heideggeris akcentavo ne teorinį pasaulio pažinimą, bet praktinį susiorientavimą ir veikimą jame. Plėtodamas šią mintį knygoje *Būtis ir laikas*, Heideggeris supratimą siejo su pirmapradžiu kalbiškumu ir nusiteikimu, atrandant save konkrečioje pasaulio situacijoje (vok. *Befindlichkeit*). Sezemano filosofijoje posūkį nuo intuicijos prie supratimo, kaip pamatysim, lėmė kitokie motyvai.

## Intuicijos samprata Sezemano gnoseologijoje

Sezemanas savąją pažinimo teoriją formulavo remdamasis fenomenologiniu pažinimo aprašymu. Fenomenologiją jis suvokė kaip filosofinį tyrinėjimą, kuris turi remtis tik tuo, kas duota patirtyje, ir vengti bet kokių teorinių konstrukcijų. Tačiau patirties ir to, kas duota patirtyje, aprašymas, pasak Sezemano, neturėtų būti suprantamas supaprastintai, kaip tai darė empiristai. Fenomenologinis patirties aprašymas turi atskleisti ne tik konkrečius pažinimo duomenis, bet ir bendrą pažinimo struktūrą:

> Visų pirma reikia užsiimti tuo, kas dabar vadinama pažinimo fenomenologija, t. y. paprastu pažinimo aprašymu, paties žinojimo fakto aprašymu, kuris remiasi tiktai tuo, kas mums yra duota per patyrimą, ir apsieina be jokių konstrukcijų arba teorinių supozicijų (hipotezių). Toks fenomenologiškas aprašymas pagrįstas patyrimu, patyrimo duomenimis, bet jis vis dėlto nėra empiriškas paprasta žodžio reikšme, nes jis nagrinėja ne atskirus konkrečius pažinimo duomenis, domisi ne jais, bet yra orientuotas į bendrą pažinimo struktūrą ir prigimtį. Jis remiasi idealiąja intuicija. (Sezemanas 1987c: 212)

Sezemanas remėsi fenomenologine intuicijos samprata, teigdamas, kad kiekviename faktiniame patyrime, kurį aprašo fenomenologas, reikia atrasti idealias (transcendentalines) patyrimo struktūras. Reikia susitelkti ne į teorinį patyrimo eksplikavimą ir ne į empirinį patyrimo duomenų aptarimą, bet į tai, kokios fenomenų patyrimo sąlygos yra realizuojamos konkrečiuose patyrimuose. Sezemanas skyrė du pažinimo etapus: intuiciją ir „formuotą pažinimą". Mokslinis žinojimas paprastai siejamas su formuotu pažinimu, nes mokslas yra neįmanomas be sąvokomis ir sprendiniais suformuluoto ir logiška forma išreikšto žinojimo. Tačiau formuotas žinojimas, pasak Sezemano, yra ne pirminė žinojimo būsena, bet išvestinė. Bet koks pažinimas prasideda nuo intuicijos, kurią Sezemanas apibūdino taip: „Kiekvienas tvirtinimas jau remiasi tam tikru pirmesniu pažinimo aktu, kuris mums tiesiogiai duoda arba suteikia *patį objektą*. Šitas pirmutinis aktas vadinamas objekto intuicija" (Sezemanas 1987c: 222).

Sezemanas, kaip ir Husserlis, intuiciją suprato kaip tiesioginę objekto duotį, kuri yra pirmesnė už loginius sprendimus ar sąvokas. Visos teorinės ir loginės žinojimo formos turi remtis ir būti patikrinamos šia pirmine intuicija. Kita vertus, Sezemanas, kaip ir Husserlis, pripažino, kad intuicija negali būti suprasta kaip grynas regėjimo aktas:

> Intuicija paprastai reiškia regėjimo aktą arba tai, ką šitas aktas pagauna (reginį). Bet filosofijoje intuicijos terminas vartojamas platesne prasme. Intuicija čia yra kiekvienas tiesioginis pagavimo aktas. Tai ne tik regėjimas, bet ir kiekviena jusliné percepcija (girdėjimas, lytėjimas ir t. t.). Be to, intuicija gali būti ne tiktai jusliné, išorinė, bet ir nejusliné, vidinė (savo potyrių, išgyvenimų, jausmų, siekimų, geismų ir t. t.). Pagaliau intuicija gali liesti ne tik realius objektus, bet ir idealius, pavyzdžiui, kai aš suvokiu, kad 5x6=5+5+5+5+5+5 (koks nors bendras dėsningumas, bendras ryšys remiasi tam tikra intuicija, kai mes tiesiogiai jį suvokiame). (Sezemanas 1987c: 222)

Fenomenologiškai suprantama intuicija apima visus juslinio ir nejuslinio, išorinio ir vidinio, realaus ir idealaus pažinimo būdus. Intuicija nustato dalykų padėtį ir pastarąją fiksuoja sprendinių forma. Perėjimas prie kalbiškai (gramatiškai ir logiškai) suformuluotų išraiškų yra antrasis pažinimo etapas, kai žinojimas įgyja apibrėžtumą. Dar vienas svarbus intuicijos bruožas, pasak Sezemano, yra tas, kad pažinimas negali pasitenkinti pirmine intuicija. Pačioje intuicijoje glūdi implikuotas siekis pirminį žinojimą įsisavinti, išplėtoti ir išreikšti kalbine ar simboline (piešinių, brėžinių, gestų, judesių) forma. Be to, intuicija gali būti išskaidyta į įvairius vienas kitą papildančius aktus, kuriuos

susieja paties objekto vienybė. Todėl Sezemanas intuiciją vadino intencionaliu pažinimo aktu. Pastarąjį filosofas visų pirma siejo su aktyviu nukreiptumu į objektą. Tačiau svarbu, jog Sezemanas šį pirminį pažinimo etapą apibūdino „grynu receptyvumu" arba „atvirumu objekto pagavai", o tai jau yra pasyvioji intencionalumo plotmė (Sezemanas 1987c: 223).

Pažinimo, kaip intencionalaus nukreiptumo į objekto vienybę, apibūdinimas leidžia jį traktuoti ne kaip vienkartinį aktą, bet kaip procesą. Sezemanas pateikė tokį pažinimo procesualumą charakterizuojantį pavyzdį. Kai tamsoje pamatome kažkokį objektą, pradžioje jis mums yra neaiškus ir nepakankamai apibrėžtas. Pažinimo akto intencionalumas implikuoja poreikį tą objektą sukonkretinti, atidžiau įsižiūrint ar net jį apčiuopiant. Taip palaipsniui ryškėja jo savybės: tvirtumas, glotnumas, apvalumas, sunkumas, kurios leidžia nustatyti, jog šis objektas yra akmuo. Dažnai toks apsisprendimas dėl objekto apibrėžties įvyksta iškart ar sutrumpintai, nes jį lemia mūsų praeityje turėta patirtis. Tai, pasak Sezemano, trukdo pastebėti genetinį pažinimo etapų pobūdį, o operavimas iš anksto žinomais apibrėžimais užtemdo pirminės intuicijos svarbą (Sezemanas 1987c: 223–224).

Sezemanas sprendė Husserlio iškeltą ir Heideggerio plėtotą klausimą apie intuicijos grynumą. Jo teigimu, intuicija negali būti visiškai gryna dėl to, kad 1) pažįstant konkretų objektą dalyvauja visas patyrimas ir 2) pati intuicija yra artikuliuojanti ir nevienodai sutelkta į skirtingas objekto savybes. Patyrimas konkretizuojamas ir įgauna artikuliuotą apibrėžtumą priklausomai nuo intencionalaus orientavimo į tuos objekto bruožus, kurie yra aktualūs ir kuriais mes domimės tam tikroje situacijoje. Sezemanas pateikė tokį pavyzdį:

> Pavyzdžiui, keletas žmonių žiūri į pro šalį einančią merginą; vienas pastebi, kad ji jam panaši į kitą pažįstamą merginą, antras pastebi, kad ji turi gražias kojas, rankas, trečias – kad jos skrybėlė neatitinka paskutinės mados ir t. t. (Sezemanas 1987c: 224)

Šiuo pavyzdžiu Sezemanas neteigė, kad intuicija yra visiškai subjektyvi. Jis tik parodė, kad to paties objekto intuityvi duotis nėra išsami. Objektas pasireiškia vienu ar kitu aspektu ir tuos aspektus, kuriais objektas yra intuityviai suvokiamas, sąlygoja sąmonės nusistatymas, interesų krypties bei intuicijos ryšys su kitais išgyvenimais, išorinės suvokimo sąlygos. Labai svarbu, pasak Sezemano, kad suvokimo procese dalyvauja išankstinės nuostatos. Tarkim, tą patį objektą – meniškai pagamintą durklą – laikydamiesi estetinės nuostatos

galime kontempliuoti kaip grožio vertybę, arba moksliškai – kaip istorinės epochos liudytoją, arba pragmatiškai – kaip instrumentą, kuriuo pasinaudodami galime durti ar pjauti. Skirtingos sąmonės nuostatos reiškia tai, kad intuicija negali vienodai pateikti viso patyrimo lauko. Sezemanas, panašiai kaip ir Aronas Gurwitschius (1901–1973), savo tyrinėjimuose apie sąmonės lauką, teigė, kad patirties laukas intuicijoje yra duotas kaip centras ir periferija. Intuicija, Sezemano manymu, paprastai turi tam tikrą centrą, kuris pasižymi aiškumu ir yra jos atspara, o intuicijos periferija turėtų būti suprantama kaip daugiau ar mažiau ryškus fonas, kuris „tarsi dingsta tamsioje sąmonės gelmėje" (Sezemanas 1987c: 225).

Sezemaniška intuicijos samprata visiškai atitinka fenomenologinį įžvalgos supratimą. Apibrėždamas intuiciją kaip pirminę ir tiesioginę duotį, Sezemanas vengė empirizmo ir intelektualizmo kraštutinumų. Pirmuoju atveju pažinimui yra neprieinama esmių įžvalga ir paties pažinimo idealiųjų struktūrų pagava, o antruoju – paneigiamas juslinio suvokimo vaidmuo ir pažinimas virsta grynai intelektualiniu konstravimu. Intuiciją Sezemanas aprašė fenomenologiškai, kaip duotį, apimančią ir faktinį konkretumą, ir transcendentalines patyrimo struktūras.

Svarbu ir tai, kad patyrimą Sezemanas suprato kaip vienos intuicijos papildymą ir koregavimą kita intuicija, kai kiekviena atskira intuicija išlaiko ryšį su intencionalaus gyvenimo visuma. Jei intuicija būtų apribota tiesiogiai duotu suvokiamo objekto aspektu, būtų neįmanoma suprasti daikto, kaip realaus objekto, prasmės. Pavyzdžiui, stebėdamas prieš mane ant stalo gulinčią knygą, aš matau ją ne tik kaip tiesiogiai man matomą viršelį, bet ir kaip turinčią nugarėlę, kitaip sakant, suvokiu visumą, kuri tiesiogiai man nėra duota. Pasak Sezemano, „Vadinasi, mano percepcija susidaro ne tiktai iš to, kas man tiesiogiai duota, ką aš tiesiogiai matau, bet kažkokiu būdu apima ir tai, kas man tiesiogiai neduota, tačiau kas įeina į objektą kaip į tam tikrą visumą" (Sezemanas, 1987c: 226).

Sezemanas nesilaikė vien Husserlio nubrėžtų intuicijos sampratos gairių. Pripažinęs, jog intuicija nėra visiškai gryna, Sezemanas konkretizavo intuicijos ir intencionalaus suvokimo sampratą panašia linkme kaip ir Heideggeris ar Scheleris. Galima teigti, jog intuicijos susiejimas su interpretacija ir supratimu vyko palaipsniui gręžiantis į būties gyvenamajame pasaulyje analizę. Sezemanas, kaip ir Heideggeris, intuiciją susiejo su praktine veikla pasaulyje,

kuri neįmanoma be kūniškos veiklos ir orientavimosi aplinkoje. Sezemanas pateikė tokio praktinio veikimo ir elgesio su daiktais pasaulyje aprašymą:

> Įkaldamas vinį sienon plaktuku, aš elgiuosi su vinimi ir plaktuku kaip su realiais daiktais, kurie turi daugiau ypatybių ir savybių, negu aš tuo momentu pagaunu lytėjimu arba regėjimu. Ypač aiškiai šita mūsų percepcijų ypatybė pasireiškia tuo, kaip mes pagauname visą savo *aplinką* (apinkinį pasaulį) ir savo *kūną*. Kiekvienu atskiru momentu aš pagaunu ir juntu tiktai mažą aplinkos ar kūno dalį ir, be to, tiktai tam tikrą šitos dalies aspektą. Vis dėlto kiekvienoje percepcijoje visuomet kažkokiu būdu potencialiai glūdi visa aplinka ar visas kūnas, ir visai ne vien tais atvejais, kai aš įsisąmoninu, kad mano percepcija atstoja tik tam tikrą aplinkinio pasaulio dalį ar aspektą ir kad aš, pakeitęs savo padėtį arba atsigręžęs, galiu gauti kitus įspūdžius ir kitus aplinkos aspektus. Tai taip pat patvirtina mano praktinis elgesys aplinkiniame pasaulyje. Naudodamasis aplinkiniais daiktais, aš visuomet skaitausi ne tik su aktualiais jusliniais įspūdžiais ir aspektais, bet ir su visu tuo, kas potencialiai juose glūdi ir suteikia jiems realios aplinkos pasireiškimo pobūdį ir reikšmę. Taigi mes matome, kad kiekviena konkreti percepcija (intuicija) mūsų pažinime nepasilieka atskirta, izoliuota (kitaip ji negalėtų atlikti pažinimo funkcijos), bet natūraliai pereina į kitą, ją papildančią percepciją kaip tik tuo, kad ji savo prigimtimi išeina už savo ribų; joje potencialiai glūdi daugiau, negu ji subjektui aktualiai teikia. (Sezemanas, 1987c: 227–228)

Šiame aprašyme akivaizdi Heideggerio filosofijos įtaka. Pateikiamas netgi tas pat praktinio veikimo pavyzdys – kalimas plaktuku. Tačiau Sezemanas labiau nei Heideggeris akcentavo kūno vaidmenį. Jis pabrėžė, kad aplinkinio pasaulio praktinis pažinimas yra susijęs su kūno padėtimi ir judėjimu. Be to, Sezemanas liko ištikimas intuicijos sampratai. Tiesa, ši tiesioginės duoties intuicijoje samprata yra susiejama su praktiniu buvimu pasaulyje ir su interpretacija. Vienų ar kitų aspektų reikšmingumas priklauso ir nuo veikiančiojo nuostatų ar ineteresų, ir nuo aplinkinio pasaulio (aktualaus ir potencialaus) visumos, su kuria reikia skaitytis. Šiame aprašyme Sezemanas puikiai atskleidžia intencionalių išgyvenimų genetiką. Pasirodo, kad suvokimas nėra paprasta vieno kurio aspekto pagava. Jis negali būti apribotas ir vienu atskirai paimtu intuicijos aktu. Kiekvienas pažįstamo ar praktiškai veikiamo objekto aspektas ir pats suprantančiojo veikimo aktas turi būti siejamas ir su aplinkinio pasaulio, ir su gyvenimo šiame pasaulyje visuma. Husserlis šį ryšį traktavo kaip sąmonės ir pasaulio koreliaciją arba kaip sąmoningumo siekiančio gyvenimo teleologiškumą. Sezemanas apie tokį į pasaulio ir gyvenimo visumą nukreiptą intencionalumą teigė, kad „universalumo reikalavimas glūdi jau pirminėje intuicijoje" (Sezemanas, 1987c: 228).

Sezemano kritiką fenomenologijos atžvilgiu reikėtų traktuoti kaip vidinę pačios fenomenologijos korekciją, nes jo pateiktos kritinės pastabos

yra pozityviosios kritikos pavyzdys. Sezemanas priekaištavo fenomenologinei pažinimo teorijai dėl to, kad ši, siekdama atskleisti grynojo pažinimo sąrangą ir esmę, izoliuoja pažinimą nuo kitų aplinkinio pasaulio procesų. Toks pažinimo ir intuicijos išgryninimas abstrahuoja pažinimą ir atitraukia jį nuo paveikiančių veiksnių (dėmesys, instinktai, valia). Sezemano teigimu, intuicijos ir pažinimo sampratą reikia tikslinti grįžtant prie „gyvo, konkretaus pažinimo" (Sezemanas, 1987c: 212). Nepaisant šios kritikos, Sezemanas siūlė pažinimo fenomenologinę analizę plėtoti dviem aspektais: 1) atskleisti grynąsias pažinimo struktūras; 2) konkretizuoti pažinimo analizę įtraukiant ne tik išorinį, bet ir vidinį, ne tik gamtamokslinį, bet ir estetinį, istorinį bei kasdieniškai praktišką pažinimą (Sezemanas, 1987c: 213). Paties Sezemano atlikta pažinimo analizė rodė, kaip filosofija nuo grynosios intuicijos atsigręžia į aplinkinio pasaulio ir gyvenimo jame supratimą.

Husserlio fenomenologijos projekte tiesioginė intuicija yra filosofinio tyrinėjimo pradžia ir pabaiga. Ji susijusi ir su pažinimo tiesa (akivaizdumu), ir su intersubjektyvios verifikacijos galimybe (intuicijų pakartojamumas ir aktualizacija). Be to, intuicijos, kaip tiesioginės įžvalgos, samprata keičia svarbiausias pažinimo nuostatas. Pažinimas nebegali būti siejamas su reprezentacijomis, o sąmonė – su reprezentacijų (vaizdinių) kaupykla. Dalykai atsiskleidžia per išgyvenimus – kaip jie patys yra per jų duoties būdą. Todėl labai svarbi yra iš tiesioginės intuicijos išplaukianti objektų struktūros ir jų duoties sąmonėje koreliacija. Heideggeris, kitaip nei Husserlis, pabrėžė ne intuicijos ir duoties joje pirmumą, bet kalbinės išraiškos ir interpretuojančio supratimo pirmenybę. Jei, Husserlio manymu, kitų kalbos apie dalykus gali būti patvirtinamos arba paneigiamos tik patiriant pačiam dalykų esatį, tai, Heideggerio manymu, pirmapradiškas buvimas pasaulyje yra susietas su kalbine interpretacija, nes bet koks supratimas yra kalbiškai išraiškingas ir nuteiktas. Susiedami tiesioginės duoties klausimą su intencionalumu galime teigti, kad intencionalumas yra ne objekto reikšmės galutinė pagava (identifikuojantis realizavimas), bet atvirumas begalinėms interpretacijoms ir reikšmės papildymams. Einant nuo teorinio pažinimo prie praktinio veiksmo, tampa svarbi tinkamumo samprata, kurią Heideggeris aptarė atskleisdamas intencionalių veiksmų ir objektų atitikimą. Tokia veiksmų ir objektų koreliacija būtų negalima be tiesos, kaip atvirumo sąlygos. Taigi Heideggeris, nors ir kritikavo Husserlio intuicijos sampratą kaip per daug teorišką ir nutolusią nuo praktinės patirties, vis dėlto

jis neatsisakė pamatinės veiksmo ir objekto koreliacijos, kurią įtvirtino savo *buvimo pasaulyje* analizėje. Sezemanas intuicijos sampratą siekė sukonkretinti ir susieti su daugialypėmis pažinimo galimybėmis. Nuo mokslinio pažinimo jis gręžėsi į kasdienį, praktinį, kultūrinį, estetinį suvokimą. Intuiciją jis traktavo ne kaip gryną daiktų pagavą, bet kaip intencionaliai kryptingą procesą, kuriame vieną įžvalgą turi papildyti, pratęsti ir pakoreguoti kitos įžvalgos. Sezemanui artima haidegeriška interpretuojančio supratimo samprata, tačiau negalima teigti, jog jis visiškai atsiribojo nuo huserliškos intuicijos sampratos. Sezemanas pripažino, kad intuicija yra susieta su interpretacija, nes suvokiantysis turi taikstytis ir su išankstinėmis nuostatomis, ir su išgyvenimų bei aplinkinio pasaulio visuma. Tačiau, kitaip nei Heideggeris, Sezemanas intuicijos nesutapatino su kalbine medija. Intuityvios arba tiesioginės duoties sąryšį su praktika Sezemanas apmąstė plėtodamas nedalykinio pažinimo ir neobjektyvuojančios savimonės sampratą.

# 3 SKYRIUS

## NEDALYKINIS SAVĘS PAŽINIMAS, PASĄMONĖ IR IKIREFLEKTYVIOJI SAVIMONĖ

Sezemano filosofijos branduolys – savęs pažinimo problema, kurią jis sprendė pasitelkdamas nedalykinio pažinimo koncepciją. Albino Lozuraičio nuomone, nedalykinio pažinimo koncepcijos formulavimas, atskiriant jį nuo dalykinio, yra svarbiausias Sezemano filosofijos atramos taškas (Lozuraitis 1987: 16). Tačiau spręsdamas savęs pažinimo problemą Sezemanas susidūrė su XX a. pradžioje paplitusia nuostata, jog vidinis savęs stebėjimas, kitaip dar vadinamas introspekcja, prieštarauja mokslinės psichologijos nuostatoms. Sezemanas savo pažinimo teorijos tyrinėjimus turėjo pagrįsti nuosekliomis psichologijos studijomis, kurios tuo metu dar buvo neatskiriama filosofijos lauko dalis. Galima paminėti Franzo Brentano (1838–1917), Edmundo Husserlio, Wilhelmo Dilthey, Eduardo Sprangerio (1882–1963) darbus, kurie formavo opoziciją natūralistinei psichologijai, o iš kitos pusės – Sezemano mokytojo Paulio Natorpo filosofinę psichologiją, kurioje buvo laikomasi priešingų nuostatų. Filosofai siekė pagrįsti humanitarinių mokslų savitumą ir jų neredukuojamumą į gamtos mokslus. Kita vertus, filosofai ieškojo vidinės dvasinių reiškinių *logikos, kritikavo psichologistinį ir fizikalistinį redukcionizmą ir atskleidė* savitą vertybių objektyvumą. Pasak Władysławo Tatarkiewicziaus, XX a. pradžios filosofijoje brendo įsitikinimas, kad humanitarinius mokslus reikia sieti su dvasios pasauliu, kuris panaikina fizinės ir psichinės realybės dualumą. Šią nuostatą parėmė ne tik fenomenologai, bet ir Dilthey sekėjas Sprangeris bei neokantininkas Heinrichas Rickertas (1863–1936); (Tatarkiewicz 2003: 17). Siekiant geriau suprasti Sezemano gnoseologinius tyrinėjimus, reikia atsižvelgti į šį humanitarinių mokslų filosofijos kontekstą. Gilindamasis į humanistikos pagrindus Sezemanas atskleidė ne tik natūralistinės ir humanistinės psichologijos opoziciją, bet ir parodė, kaip sąmonės tyrinėjimai implikuoja

nesąmoningų psichinių procesų analizę. Formuluodamas nedalykinės (neobjektinančios) savimonės sampratą Sezemanas naujai apibrėžė sąmonės ir pasąmonės santykį.

## NATŪRALISTINĖS PSICHOLOGIJOS KRITIKA

Nagrinėdamas žinojimo problemą Sezemanas atskleidė, kad gamtamokslinis pažinimas yra nepakankamas dėl to, kad nereflektuoja savo prielaidų ir neapmąsto nuostatų, kuriomis vadovaujasi. Tačiau dar labiau gamtamokslinio pažinimo ribotumas atsiskleidžia psichologijoje, kai yra sprendžiamas savęs pažinimo klausimas. Sezemanas analizavo į natūralizmą orientuotos psichologijos atstovų subjektyvybės pažinimą. Pasak Sezemano, daugelis psichologų (Hermannas Ebbinghausas, 1850–1909, Heinrichas Mayeris, 1884–1949, Theodoras Lippsas) subjekto savęs pažinimą prilygino išorinio objekto pažinimui. Jie teigė, kad subjektas pažinimo procese paverčia save objektu ir taip sukuria distanciją tarp savęs, kaip pažįstančiojo ir kaip pažįstamojo. Tai reiškia, kad tiesioginis savęs pažinimas, arba savistaba, yra neįmanomas. Subjektas arba išgyvena, arba pažįsta šiuos išgyvenimus kaip objektus. Tokia distancija savosios sąmonės atžvilgiu suprantama kaip negebėjimas dabartyje suvokti ir suprasti save patį. Tai įmanoma padaryti tik paverčiant save objektu, t. y. įgyjant distanciją savęs atžvilgiu prisiminimuose arba ateities projektuose. Kitaip sakant, išgyvenimai turi prarasti savo aktualumą ir atsiskirti nuo paties stebinčiojo, nes tik taip jie įgyja objekto statusą. Sezemanas tokioje natūralistinės psichologijos pozicijoje įžvelgė tris aspektus: pirma, psichologai savistabą prilygina išoriniam pažinimui; antra, šie psichologai savistaboje egzistuojantį santykį su savimi pripažįsta kaip pažinimo santykį tik tuo atveju, kai duotis sau yra objektiška; trečia, psichologijos mokslas yra redukuojamas į gamtos mokslą (Sezemanas 1987a: 30).

Psichologijos redukavimas į gamtos mokslus XX a. pradžioje buvo grindžiamas įsitikinimu, jog labiau pažengęs gamtamokslinis pažinimas gali padėti suformuluoti ir psichologijos mokslo pagrindus. Tokia tendencija buvo būdinga ne tik psichologijai, bet ir kitiems dvasios mokslams. Šią psichologijos orientaciją į gamtamokslinį pažinimą Sezemanas išryškino analizuodamas

Paulio Natorpo ir Hugo Münsterbergo (1863–1916) psichologijos natūralistines prielaidas. Gamtamoksliškai orientuoti psichologai atsisakė nagrinėti tiesiogines patirtis, nes jas vertino kaip nepatikimas ir per daug subjektyvias. Siekdami desubjektyvuoti psichologiją, jie psichinį gyvenimą laikė sudarytą iš elementų, kurie yra prieinami tik kaip dalykinio pažinimo objektai. Gamtamokslinės psichologijos požiūriu visas psichinio gyvenimo turinys kildinamas iš šių dalykinių elementų. Tačiau toks psichinės veiklos redukavimas į dalykinius elementus padaro neprieinamą pačią psichinę veiklą ir jos aktus:

> Psichiniai aktai ir funkcijos gali reikštis tiktai dalykiniais poveikiais, kurie jiems priskiriami, todėl tiktai per tuos poveikius (pojūčius, vaizdinius, mintis) jie ir galėtų būti pažįstami. Vienu žodžiu, jų egzistavimą galima įrodyti tik netiesiogiai. Tačiau tiesioginės psichinės duotybės – jeigu jas nagrinėjame dalykiškai, t. y. moksliškai, – neduoda nė menkiausio pagrindo daryti prielaidą, kad egzistuoja kokios nors psichinės jėgos ar kokia nors psichinė veikla, kuri slypėtų už šių reiškinių; taigi tokia prielaida tėra savavališka metafizinė hipotezė, neturinti jokio faktinio pagrindo. (ten pat: 32)

Sezemanas parodė, kad objektyvuojant psichinę duotį yra panaikinamas bet koks psichinio gyvenimo intencionalumas, nes gamtamoksliškai atliekami stebėjimai bet kurias siekimų ir valios apraiškas laiko nesavarankiškomis. Sezemano teigimu, Natorpas knygose *Psichologijos įvadas* (*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888) ir *Bendroji psichologija* (*Allgemeine Psychologie*, 1912) tiesiogiai patiriamus „fenomenologinius duomenis" traktavo kaip sąmonės turinį ir jo santykį su *Aš*. Kitaip sakant, Natorpas nepripažino sąmonės aktų kaip duoties. Pagal Natorpą, girdėjimas gali būti patiriamas tik kaip sąmonės turiniu tampantis garsas. Girdėjimo sąmonę Natorpas redukavo į sąmonės turinį – *garsą*, todėl galėjo teigti, kad „Aš negirdžiu savo girdėjimo, girdžiu tiktai garsą" (ten pat: 34). Tačiau tokia sąmonės samprata, pasak Sezemano, naikina jos aktyvumą. Tokiu atveju sąmonė suprantama kaip formali vienybė, vienas centras, kurio santykis su visais sąmonės turiniais yra vienodas: „Visus kokybinius psichinių fenomenų skirtumus nulemia tik tų dalykinių turinių skirtumai, o ne jų santykis su *Aš*, nes šis santykis („sąmoningumas" apskritai) visada tas pats ir yra grynai formalaus pobūdžio" (ten pat: 34).

Panašios pozicijos laikėsi ir kitas žymus psichologas Münsterbergas, kuris vadovaudamasis gamtamoksliniais metodais siekė visą psichinę tikrovę suskaidyti ir aiškinti ją kaip smulkiausius, nedalius pradinius elementus. Siekdamas išgyvenimus apvalyti nuo subjektyvių priemaišų, psichologas turi aprašyti tik tą sąmonės turinį, kurį galima objektinti. Tie išgyvenimai, kurie

negali būti objektinami, turi būti aprašyti ir paaiškinti sukuriant jiems tam tikrą dirbtinę interpretaciją, pakeičiant tuos aktus dalykiniais sąmonės turiniais. Tad Münsterbergas, kaip ir Natorpas, pripažino, kad subjektas nieko nenori ir nieko nejaučia, bet tik susiduria su tam tikrais sąmonės turiniais. Tokia pozicija, Sezemano manymu, yra idealistinė konstrukcija, kuri supaprastina ir paneigia tiesiogiai išgyvenamos psichikos realybę:

> H. Miunsterbergas atvirai pripažįsta, kad ši objektinanti psichologija yra teorinė konstrukcija, kuri taip pat menkai tesusijusi su tikruoju psichiniu gyvenimu, kaip ir atomistinė sistema su jutimais suvokiamu aplinkiniu pasauliu. Drauge H. Miunsterbergo koncepcijoje itin aiškiai atsiskleidžia ir principiniai natūralistinės psichologijos trūkumai. Sunku ir įsivaizduoti baisesnį metodinį objekto išprievartavimą. Vientisą psichinį gyvenimą suskaidyti į dvi dalis, kiekvieną iš šių dalių paversti dviejų diametraliai priešingų disciplinų objektu ir užpildyti dėl to grubaus suskaidymo atsirandančias spragas dirbtinėmis konstrukcijomis bei „interpretacijomis" – visa tai gali padaryti tik tas, kas, kaip H. Miunsterbergas, mokslo užduotimi laiko ne būties pažinimą, o tikrovės apdorojimą sąvokomis, kurios yra ne pačiame objekte, bet sukuriamos pažįstančio subjekto proto. (ten pat: 36–37)

Kadangi natūralistinė psichologija vadovaujasi idealistinėmis prielaidomis ir vietoj realios psichikos nagrinėja jos konstrukciją, Sezemanas kėlė klausimą apie tokios metodinės prieigos teisėtumą. Siekis psichinę realybę prideriti prie gamtamokslinės metodikos reikalavimų traktuojamas kaip paties objekto išprievartavimas arba jo pakeitimas kitu, kuris savo esme yra svetimas psichinei realybei. Sezemanas siūlo savęs pažinimą, arba plačiau – visą pažinimą, kuris susijęs su paties subjekto dalyvavimu pažįstamoje būtyje, tyrinėti naudojant kitokią nei gamtos mokslų taikomą metodinę prieigą. Alternatyvią metodologiją pateikia fenomenologinė psichologija.

## IŠGYVENIMŲ FENOMENOLOGIJA

Sezemanas, kaip ir daugelis XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios filosofų, pažinimo problemos sprendimą siejo su psichologijos pagrindų apmąstymu. Wilhelmas Wundtas (1832–1920) savo populiarioje knygoje *Psichologijos pagrindai* (*Grundriss der Psychologie*, pirmasis leidimas 1896) teigė, kad psichologija gamtos mokslų atžvilgiu yra papildantis, dvasios mokslų atžvilgiu – pagrindžiantis, o filosofijos atžvilgiu – parengiantis empirinis mokslas (Wundt 2004: 33). Wundtas, kaip ir anksčiau minėti filosofai, laikėsi nuomonės, jog psichologija

turi tyrinėti psichinius elementus ir psichinių darinių ryšius. Sezemanas tokią poziciją kritikavo. Jo nuomone, sąmonės pažinimas padalijant ją į atskirus elementus ar į fizinius faktus redukuojamą objektinę tikrovę, panaikina jos, kaip psichinės tikrovės, savitumą ir esmę. Šią psichologijos kryptį Sezemanas vadino natūralistine teigdamas, kad jos atstovai psichinį gyvenimą suvokia labai ribotai, nes susitelkdami į atskirų elementų ir jų sąryšio su fiziologiniais procesais analizę negali suvokti psichinio gyvenimo konkrečios visumos. Problema glūdinti natūralistinės psichologijos metode. Sezemanas kaip alternatyvą siūlė hermeneutinę Dilthey psichologiją, kurią jis vadino struktūrine. Pagal pastarosios metodą psichiniai fenomenai turi būti suprantami aprašant tiesioginę šių reiškinių patirtį. Sezemanas neapsiribojo vien Dilthey aprašomąja psichologija. Jis naudojosi skirtingomis teorijomis, kurioms būdingas antinatūralistinis nusistatymas ir fenomenologinis išgyvenimų aprašymas. Sezemanas nurodė, kad išgyvenimų aprašymu rėmėsi Sprangeris (*Gyvenimo formos / Lebensformen*, 1914), Karlas Jaspersas (1883–1969; *Bendroji psichopatologija / Allgemeine Psychopathologie*, 1913) ir ypač Maxas Scheleris (*Simpatijos esmė ir formos / Wesen und Formon der Sympathie*, 1923). Minėtas Sprangerio veikalas *Gyvenimo formos* turi paantraštę *Dvasios mokslų psichologija ir asmenybės etika* (pirmoji laida 1914, antroji esmiškai papildyta 1922)[12]. Šis Dilthey sekėju laikomas autorius savo užduotį formulavo panašiai kaip ir Sezemanas. Jis visų pirma kritikavo psichologijos natūralizavimą. Anot Sprangerio, nuo gamtos mokslų ir jų metodų priklausoma psichologija autonomiškus dvasinius ryšius redukuoja į kūniškus nervų procesus, o prasminius išgyvenimų sąryšius aiškina pasitelkdama vien materialias priežastis. Toks redukcionizmas, autoriaus nuomone, visiškai panaikina psichinių reiškinių savitumą ir neleidžia jų adekvačiai suprasti. Sprangeris tokią natūralistinę psichologiją vadino elementų psichologija ir jai priešino struktūrinę psichologiją, kuri vienintelė gali suprasti dvasinių reiškinių objektyvumą bei asmens vertybes (Spranger 1930: 9).

Sezemanas taip pat pabrėžė, kad psichologija, grįsta išgyvenimų fenomenologija, skiriasi nuo natūralistinės psichologijos, nes psichinės realybės tyrimas pradedamas ne nuo abstrakčių psichinių elementų, bet nuo organinę

12 Wilhelmas Wundtas psichologiją taip pat apibūdino kaip dvasios mokslų pagrindą: „Psichologija kaip mokslas apie visuotinai galiojančius žmogaus netarpiško pažinimo formas ir jų dėsningą ryšį yra dvasios mokslų pagrindas. Juk dvasios mokslų turinys visuomet yra iš netarpiškų žmogaus išgyvenimų kylantys veiksmai ir jų padariniai" (Wundt 2004: 33).

visumą sudarančių konkrečių išgyvenimų aprašymo. Tačiau pagrindinis šių psichologijos metodų skirtumas yra ne atskirų elementų ar psichinės visumos akcentavimas, bet paties psichinio gyvenimo tikrovės ir jos fenomenalios raiškos samprata. Sezemano teigimu, psichologija turi pradėti tyrimą nuo konkrečių išgyvenimų arba jų pakartojimų. Išgyvenimai reiškiasi ne kaip faktai, bet kaip išgyvenimų sąryšiai, reikalaujantys supratimo, kurio dalyvavimas išgyvenimuose ir jų pakartojimuose yra svarbus dar ir tuo atžvilgiu, jog keičia tyrinėjimo perspektyvą. Supratimas yra tam tikras iš pačių išgyvenimų kylantis sąmoningumas, kuris pažymi išgyvenimų kokybinį intensyvumą ir jų kryptingą ryšį. Psichinis gyvenimas per supratimą aprašomas ne iš vadinamosios trečiojo asmens, bet iš pirmojo asmens perspektyvos.

> O kuo iš esmės skiriasi tiesioginis supratimas nuo stebėjimo ar nagrinėjimo? Pirmiausia bent jau tuo, kad supratimas priartėja prie objekto tarsi ne iš išorės, o iš vidaus, iš jo gyvojo centro, per kurį pagauna pačiame objekte esančią prasmę. Ir tik per šią konkrečią prasmę supratimas pagauna ir visumą, kaip atskiras dalis arba elementus nulemiantį ir konstituojantį momentą. Bet ką gi tai reiškia gnoseologiniu požiūriu? Ne ką kita, kaip tik tai, kad supratimo ir pakartotinio išgyvenimo akte pažįstamas objektas nėra priešpriešinamas subjektui kaip kažkas svetima ir transcendentalu, o yra jam imanentiškas, tarsi paimtas iš nuosavo išgyvenimo; tiksliau sakant, subjektas tik tiek pažįsta objektą, kiek pats tiesiogiai dalyvauja objekto būtyje. (Sezemanas 1987a: 41)

Išgyvenimų fenomenologija, pasak Sezemano, atskleidė supratimo ir pakartotinių išgyvenimų reikšmę. Reikia dar kartą priminti, kad minėtas Schlickas, kaip ir daugelis kitų pozityvistinės pakraipos filosofų, neigė ir intuicijų pakartojimo, ir palyginimo galimybę. O Sezemanas akcentavo, kad pakartotinio išgyvenimo ir įsijautimo reikšmę pirmykščių tautų gyvenime įrodė Lucienas Lévy-Bruhlis (1857–1939). Sezemano nuomone, toks tyrinėjimo būdas, kai prie objekto einama ne iš išorės, bet tarsi iš vidaus, yra reikšmingas ne tik psichologijai, bet ir antropologijai. Tad šis „išgyvenimų fenomenologijos" metodas yra svarbus ne vienam kuriam nors mokslui, bet visai humanitarinei žinijai. Pasak Sezemano, tiesioginis dalyvavimas išgyvenimuose ir jų supratimas yra būtinas norint atskleisti istorinės, kultūrinės, dorovinės, religinės ir estetinės būties fenomenus. Remiantis ankstesniame skyriuje atlikta analize, galima teigti, kad Sezemanas tiesiogine intuicija grindžiamą pažinimo teoriją transformavo į išgyvenimų fenomenologiją ir supratimo hermeneutiką. Lozuraitis taip pat pabrėžia, jog Sezemano nedalykinio žinojimo samprata neapsiribojo psichinių fenomenų analize, bet apėmė ir dvasinės būties, arba

kultūros, fenomenus, kurie turi būti tiriami, remiantis tiesiogiai iš išgyvenimo kylančiu supratimu (Lozuraitis 1987a: 19).

Kaip jau minėjau, Sezemano pateikta natūralistinės psichologijos alternatyva yra grindžiama išgyvenimų fenomenologija, kuri realizuojama fenomenologiniu metodu. Natūralistinė psichologija, pasak Sezemano, tiesiog nesugeba įvertinti supratimo, pakartotinio išgyvenimo ir vidinio savo kūno suvokimo savitumo. Remdamasis Husserlio įžvalgomis knygoje *Idėjos apie grynąją fenomenologiją*, Sezemanas rašė, jog empirinė psichologija nepajėgia atskleisti psichikos esmės, nes ją mėgina aiškinti naudodama gamtamokslines kategorijas, o ne eidetinį metodą ir jį papildantį fenomenalių duomenų aprašymą. Sezemanas pateikė puikų fenomenologinio metodo psichologijoje apibūdinimą:

> Juk kaip tik tas deskriptyvinis aspektas turbūt ir sudaro fenomenologijos jėgą, suteikia jai tą savitą sugebėjimą tarsi pritraukti prie savęs kiekvieną fenomeną, nugirsti jo paties kalbą ir kiek galima labiau pritaikyti mokslinį tyrinėjimą prie jo esmės. Šis fenomenologinis aprašymas yra būtina prielaida griežtos mokslinės psichologijos, t. y. psichologijos, nesaistančios savęs išankstiniu nusistatymu. Juk vos tik mes iš tikrųjų rimtai imamės tokio aprašymo, paaiškėja, kad, norėdami charakterizuoti tikrųjų, arba centrinių, psichinių fenomenų esmę, dar prieš mėgindami apibūdinti turinį, turime atsižvelgti į kitą dalyką: į „atmosferą", kurioje tie fenomenai gyvuoja, kuria jie alsuoja, t. y. į tą būties būdą, kuriuo jie mums pirmiausia pasirodo. Savo būties būdu jie radikaliai skiriasi nuo fizinių reiškinių, kai pastarieji yra gamtos mokslų objektas. (Sezemanas 1987a: 44)

Šiame metodo aprašyme galima pastebėti, kaip derinama fenomenologinė redukcija, fenomenologinė deskripcija ir eidetinė redukcija. Sezemano teigimu, psichologija turi išsivaduoti nuo išankstinių nusistatymų (natūralios nuostatos suskliaudimas), pritaikyti tyrimą prie fenomeno esmės, jo savitos kalbos (eidetinė redukcija), susieti dalykų būties būdą su jų fenomenalia raiška (transcendentalinė redukcija). Pasak Sezemano, reikia atsisakyti ir vidinio bei išorinio pasaulio perskyros. Psichinė ir fizinė plotmės yra ne du skirtingi pasauliai, bet tarpusavyje susipynusios sritys, kurios skiriasi savo duoties būdais. Įdomu, kad Sezemanas šią psichinės ir fizinės realybės sampyną iliustravo nurodęs vidinį savo kūno suvokimą. Kitaip tariant, kūną jis suprato jau ne kaip grynai fizinį kūną, bet kaip gyvenamą kūną. Remdamasis Schelerio fenomenologiniais tyrimais Sezemanas pateikė pirminę objektiško kūno (vok. *Körper*) ir gyvenamo kūno (vok. *Leib*) charakteristiką:

> [...] mes dvejopai suvokiame savo kūną – iš išorės ir iš vidaus. Iš tiesų aš galiu pagauti savo kūną taip pat, kaip ir kiekvieną kitą kūną išoriniu suvokimu, t. y.

tarpininkaujant išoriniams jutimams. Taip aš jį suvokiu, kai jį liečiu, matau ir t. t. Šiuo atveju mano kūnas yra priešpriešinamas man, mano pažįstančiajam *Aš*, kaip kažkas skirtinga ir svetima, o tai man lygiai taip pat transcendentiška, kaip ir kiekvienas kitas kūnas. Išoriniam suvokimui mano kūnas tėra tik vienas iš daugelio kūnų. Tačiau, kita vertus, savo kūną aš pagaunu būtent kaip „savo kūną" (Leib), sudarantį esminę mano psichofizinio *Aš* dalį. Taip yra su visais organiniais pojūčiais bei tų savitų būsenų jausmais, kuriais aš patiriu savo organiškąjį gyvenimą. Mano kūnas visiškai skiriasi nuo visų kitų kūnų. (ten pat: 42)

Svarbu pažymėti, kad Sezemanas kritikuodamas natūralistinę psichologiją ir kaip alternatyvą pateikdamas išgyvenimų fenomenologiją remėsi ne vien Husserliu, bet ir kitais mąstytojais. Husserlio fenomenologiją jis derino su Dilthey supratimo hermeneutika ir su Schelerio fenomenologine antropologija. Suvokimo fenomenologijos ir supratimo hermeneutikos suderinamumas Sezemanui nekėlė abejonių. Todėl jis taip lengvai į savo filosofijos „projektą" inkorporavo ir Heideggerio idėjas, išdėstytas knygoje *Būtis ir laikas*. Galima teigti, kad Sezemanas plėtojo originalų fenomenologinės filosofijos projektą, kurio rezultatai negali būti sutapatinti nei su Husserlio, nei su Schelerio, nei su Heideggerio fenomenologijos samprata. Maža to, galima teigti, kad Sezemano atlikta natūralistinės psichologijos pagrindų kritika yra artima Husserlio filosofijos idėjoms, kurias jis suformulavo tik paskutinėje savo knygoje *Europos mokslų krizė*.

## Kodėl Sezemanas kritikavo Geigerio pasąmonės sampratą?

Analizuojant psichologijos mokslo statusą ir psichinių reiškinių tyrinėjimo galimybes neišvengiamai kyla klausimas, kiek ir kaip psichiniai išgyvenimai yra sąmoningi. Sezemanas buvo gerai susipažinęs su XX a. pradžioje paplitusia psichoanalizės teorija ir jos pradininko Sigmundo Freudo (1856–1939) pasąmonės samprata. Tačiau savo požiūrį į pasąmonės problemą jis aiškiau suformulavo kritiškai polemizuodamas su fenomenologinei mokyklai priklausiusio Moritzo Geigerio koncepcija. Pirmiausia aptarsiu pasąmonės sampratą Geigerio filosofijoje, tuomet analizuosiu, kaip Sezemanas pasąmonės problemos sprendimą siejo su ikirefleksyviosios nedalykinės savimonės galimybėmis.

Savo studijoje *Pasąmonė ir psichinė realybė* (*Das Unbewusste und die psychische Realität*, 1921) Geigeris išskyrė išgyvenimų psichologiją (vok. *Erlebnispsychologie*) ir realistinę psichologiją. Pirmoji paremta psichinių išgyvenimų aprašymu, kurie yra išgyvenami pirmojo asmens perspektyvoje – kaip *Aš* išgyvenimai. Realistinė psichologija siekia atrasti „objektyvią psichinę realybę" (Geiger 1921: 5), nes išgyvenimai ir jų srautas yra ne esminė psichinio gyvenimo dalis, bet atsitiktinė. Kitaip sakant, asmeniniais išgyvenimais grindžiama psichologija nėra patikima. Ją Geigeris lygino su asmens prisiminimais, kurie negali atskleisti istorinių įvykių būtinybės. Taigi „realistinis psichologas", panašiai kaip ir istorikas, turi remtis ne asmeniniais išgyvenimais, bet būtinų procesų pažinimu: turi būti tiriami ne subjekto išgyvenimai, bet juos išgyvenantis subjektas, kurį valdo realūs psichiniai procesai. Geigeris jį pavadino subjektu, bet jis labiau panašėja į objektą. Taigi Geigeris atsisakė egologinės išgyvenimų psichologijos ją pakeisdamas realistiniu subjekto pažinimu („Kai psichologija tampa mokslu apie subjektą, tai jis vis dėlto nėra egocentrinis. Tikrasis psichologijos objektas yra ne išgyvenantis subjektas, bet realus psichinis subjektas, kurio dėsningumus ir reikia tyrinėti", Geiger 1921: 6).

Geigeris kritikavo tokią psichologiją, kurios pagrindinis studijų objektas – išgyvenimai. Geigerio teigimu, tokiu atveju visos psichologijos studijos sukasi apie sąmonės problemą, o nesąmoninga psichinė realybė yra ignoruojama. Pasąmonė yra pajungiama sąmonei („Psichologija, kaip mokslas apie sąmonę, neaiškius nesąmoningus procesus traktuoja tik kaip sąmonės priedą ir pagalbą. Šiuo požiūriu tikroji psichinio gyvenimo prasmė glūdi tiktai pačioje *sąmonėje*", Geiger 1921: 14).

Pasak Geigerio, klaidinga manyti, kad visas psichinis gyvenimas turi būti siejamas vien su sąmone. Norint sukurti sistemišką psichikos sampratą, reikia atsižvelgti ir į pasąmonės egzistavimą. Geigerio teigimu, pasąmonė negali būti patiriama, bet tai nereiškia, jog ji neegzistuoja. Net jei pasąmonė nepatiriama, ją galima pasiekti pasitelkus išvadas, kurios peržengia betarpiškos patirties sritį. Kitaip sakant, apie pasąmonę galima spręsti remiantis nuorodomis, esančiomis sąmoninguose išgyvenimuose (Geiger 1921: 18). Šis netiesioginėmis išvadomis paremtas metodas primena Natorpo pasiūlytą psichinės tikrovės rekonstravimą. Neokantininko požiūriu, tiesioginė psichinės realybės patirtis yra neįmanoma ir todėl ją galima tik rekonstruoti remiantis nuorodomis. Geigerio kritika, nukreipta prieš sąmonės pažinimą, remiantis

egotiniu savųjų patirčių stebėjimu ir fiksavimu, leidžia daryti išvadą apie filosofo pozicijos panašumą Natorpo psichologijai. Tačiau reikia bent iš dalies sutikti ir su Geigerio kritika toms sąmonės teorijoms, kurios sąmonę tapatina su sąmoningumu. Sąmonė nėra visada pilnai sąmoninga. Geigerio pateikti nesąmoningo gyvenimo pavyzdžiai primena tai, ką Husserlis yra aprašęs kaip pasyvių sintezių fenomenologiją. Pavyzdžiui, Sebastiano Lufto teigimu, natorpiškas psichikos rekonstrukcijos metodas yra panašus į Husserlio *Pasyviosios sintezės analizėse* (*Analysen zur passiven Synthesis*) naudotą genetinį metodą (Luft 2010: 62). Mano manymu, Husserlio ir Geigerio panašumai atsiskleidžia tada, kai Geigeris analizuoja prisiminimus, paremtus nesąmoningomis asociacijomis. Pavyzdžiui, vakar matyto saulėlydžio prisiminimas ar užmiršto vardo vėl išnirimas sąmonėje, pasak Geigerio, rodo egzistuojant neįsisąmonintus *sielos tiltus*. Nesąmoningos veiklos tampa struktūromis, kurios vienaip ar kitaip reguliuoja pačios sąmonės veiklą. Todėl į tokias pačias situacijas žmonės gali reguoti priklausomai nuo savo polinkių, individualumo, temperamento ar charakterio. Geigeris teigė, kad polinkiai, charakteris ir individualumas yra ne išgyvenimai, bet nesąmoningos psichinės būties struktūros, kurios pasireiškia sąmonėje (Geiger 1921: 19). Geigeris ir Husserlis panašiai aprašė nesąmoningų asociacijų mechanizmus, bet Husserlis, analizuodamas pasyvias sintezes, kitaip nei Geigeris, jas kildino iš paties pasaulio patirties, o ne iš sąmonės vidujybės. Kitas skirtumas tas, kad Husserlis nesąmoningus procesus aiškino pasitelkdamas sąmonę, o Geigeris akcentavo pasąmonę, kuri tik iš dalies reiškiasi sąmonėje. Dar daugiau, Geigerio teigimu, sąmonės sisteminiai sąryšiai gali būti atskleisti pasitelkiant anapus išgyvenimų vedančias išvadas, o sąmonė gali būti paaiškinta pasitelkiant pasąmonę (Geiger 1921: 20). Geigeris nesutiko su aiškinimu, kad pasąmonė yra neįsisąmoninta ar nepastebėta sąmonės dalis. Toks požiūris, jo manymu, visiškai panaikina pasąmonės galimybę, nes patirtis tapatinama su sąmonės paviršiumi (Geiger 1921: 21). Tačiau, ar tikrai sąmonės pirmumą pasąmonės atžvilgiu akcentuojančios koncepcijos atmeta gelmines sąmonės struktūras? Ar vis dėlto remiantis sąmonės savirefleksija galima atskleisti gelminius sąmonės sluoksnius? Ar neprieštarauja Geigeris pats sau, kai teigia, jog, viena vertus, pasąmonė paaiškina sąmonę, o, kita vertus, apie pasąmonę galime kažką sužinoti tik remdamiesi pačia sąmone ir jos patirtimi?

Atsakymą į klausimą, kodėl Geigerio koncepcijoje yra akcentuojamas skirtumas tarp sąmonės ir pasąmonės, o ne jų ryšys, galime atrasti Geigerio

pateiktame sąmonės apibrėžime. Geigeris skyrė kelias sąmonės apibrėžtis, bet svarbiausios yra trys pirmosios, nes ketvirtoji sąmonės, kaip erdvinio konteinerio, samprata nėra aktuali. Pagal pirmąją apibrėžtį sąmonė apibūdinama kaip sąmonė apie kažką, intencionalus dalykų patyrimas. Pagal antrąją sąmonė yra viduje stebimas objektas, kurį galime įsisąmoninti sutelkdami dėmesį. Tačiau, anot Geigerio, nors šie vidujybėje stebimi objektai įsisąmoninami, jie netampa sąmonės dalimi (Geiger 1921: 30). Pagal trečiąją sampratą sąmonė yra būdvardinė, t. y. remiantis sąmone objektams priskiriamas sąmoningumo bruožas, pavyzdžiui, „sąmoninga valia" yra suvokiama ne kaip išorinis valios santykis su sąmone, bet kaip pačios valios sąmoningumas.

Geigeris sąmonę traktavo kaip veiksmą, kuriame sąmonė santykiauja su įsisąmoninamu objektu, bet pats objektas lieka transcendentiškas. Kitaip sakant, Geigeris laikėsi realizmo pozicijos, todėl, jo nuomone, ne tik išoriniai objektai yra transcendentiški sąmonės atžvilgiu, bet ir pati sąmonė, kaip objektas, savimonei yra transcendentiška. Todėl trečioji, būdvardinė sąmonės samprata Geigeriui visai nepriimtina, nes ji naikina distanciją tarp sąmonės ir sąmonės objekto. Valia gali tapti sąmoninga tik tapdama sąmonės objektu, o būdama sąmonės objektu valia negali sutapti su sąmone. Taigi, pasak Geigerio, valia, kaip psichinis įvykis, ir valios patirtis yra du skirtingi dalykai (Geiger 1921: 37). Valia gali būti įsisąmoninama tik ją paverčiant objektu, tačiau tol, kol valia funkcionuoja, ji negali būti paversta sąmonės objektu, o tai reiškia, kad ji negali būti sąmoninga. Valia įsisąmoninama tik ją reflektuojant, o ne ją patiriant.

Patirties ir refleksijos skirtumą Geigeris akcentavo ir savo ankstyvuosiuose tyrimuose apie įsijautimą ir jausmus. Straipsnyje „Jausmų sąmonė" (1911b) Geigeris jausmų patirtį skirstė į skirtingas plotmes priklausomai nuo to, ar jausmai yra tiesiog patiriami, ar jie yra analizuojami. Antrasis jausmų skirstymas priklauso nuo to, ar dėmesys sutelkiamas į pačius jausmus (vok. *Innenkoncentration*), ar į jausmų objektus (vok. *Außenkoncentration*). Bet net ir tuo atveju, kai dėmesys nukreiptas į jausmų objektus, patys jausmai gali būti išgyvenami arba nesąmoningai, arba jie gali būti išgyvenami sąmoningai mėgaujantis jais[13]. Kitame savo straipsnyje „Apie nuotaikingo įsijautimo į peizažą problemą" (1911a) taip pat kalbama apie tai, jog jausmų atžvilgiu

13 Husserlis savo rankraščiuose kritikavo Geigerio jausmų sampratą. Plačiau žr. Métraux 1975.

subjektas gali turėti dvi nuostatas: pirmoji – analizuojanti (vok. *betrachtende Einstellung*), antroji – patirianti (vok. *aufnehmende Eistellung*). Pirmuoju atveju jausmai stebimi ir analizuojami, antruoju – ne nagrinėjama, bet pasineriama į jausmus, t. y. betarpiškai juose dalyvaujama. Pirmu atveju jausmai išgyvenami juos objektyvuojant ir atsitolinant nuo jų, o antruoju atveju jie nepaverčiami analizės objektais, nes nebelieka ribos tarp manęs ir mano jausmų (Geiger 1911a: 44). Vienu atveju mes susitelkiame į objektus, kitu – į jausmus ir tampame sentimentaliais.

Sąmonės ir pasąmonės santykio nagrinėjimą Geigeris susiejo su savimonės problema. Savęs pažinimo ir savęs patyrimo problema buvo jau nagrinėta klasikinės filosofijos koncepcijose. Savęs pažinimo problemą svarstė jau senovės graikai. Pasak Geigerio, Sokratas savęs pažinimo problemą siejo su etiniu šio klausimo formulavimu (Geiger 1921: 51). Tačiau, Geigerio manymu, filosofai ne visada aiškiai skyrė betarpišką savęs patyrimą ir savasties tapsmą nuo refleksyvaus savęs pažinimo. Geigeris netgi pripažino, kad sąmonei būdingas implicitiškas santykis su savimi pačia yra pagrindas eksplicitiškam savęs pažinimui. Tai reikštų, kad tiesioginė savimonė pagrindžia eksplicitiškai reflektyvų savęs pažinimą (Geiger 1921: 51). Tačiau Geigeris net ir pastebėjęs šį tiesioginės savimonės (implikuoto savęs patyrimo) ir eksplikuoto savęs pažinimo ryšį pabrėžė jų skirtumą. Sąmonės esmę jis matė refleksijoje, kurioje „pažinimas pažįsta pats save ir savo pagrindą" (Geiger 1921: 51).

Apibendrinant galima teigti, kad Geigeris ir savo darbuose apie jausmus, ir pasąmonės analizėje akcentavo subjektyvios patirties ir realios psichikos dualizmą. Šis dualizmas atsiskleidžia ir jo pateiktame pavyzdyje apie kino vaizdinių ir psichinių patirčių ryšį. Geigerio teigimu, patirties sąryšiai turi būti aiškinami ne šiai patirčiai imanentiškais procesais, bet išorinėmis priežastimis, pavyzdžiui, kaip kino vaizdinių ryšiai turi būti kildinami ne iš pačių šių vaizdinių, bet iš kino aparato mechanikos judesio (Geiger 1921: 73). Kino vaizdinius determinuoja kino aparatūros mechanizmai, kurie visada lieka anapus šių vaizdinių, todėl patirtyse atsirandančius vaizdinių sąryšius reikia suprasti ne iš pačių patirčių, bet gilinantis į realios psichikos mechanizmą, kuris yra nesąmoningas. Toks Geigerio bandymas sąmonę redukuoti į pasąmonę, pasaulio patirtį – į psichinės realybės mechanizmus primena psichologizmo bandymą logiką paaiškinti realiais psichiniais mechanizmais. Galima prisiminti Husserlio kritinį pavyzdį *Loginių tyrinėjimų* pirmajame tome,

kuriame jis sukritikavo skaičiavimo ryšių kildinimą iš skaičiavimo mašinos mechanizmų. Jei skaičiavimo mašinos mechanizmai nenulemia skaičių tarpusavio sąryšio, tai ir kino vaizdinių sąryšių negalime paaiškinti kino aparato mechanikos dėsniais. Vaizdinių matymas yra autonomiškas ir jis negali būti redukuojamas į matančios akies fiziologiją ar kino aparatūros mechanizmą. Intencionalių santykių redukavimas į realius ir nesąmoningus mechanizmus neatskleidžia savitos pasaulio patirties logikos.

Svarbiausia problema Geigerio pasąmonės sampratoje, pasak Sezemano, yra patirties ir to, kas joje duota, neapibrėžtumas. Kaip atskirti reiškinio duotį nuo išgyvenimo duoties? Sezemano manymu, Geigeris „Fragmente apie nesąmoningumo sąvoką" pateikė puikų fenomenologinį sąmonės aprašymą, kuriuo remiantis galima padaryti daug reikšmingų išvadų. Tačiau Sezemanas, pasinaudojęs Geigerio aprašymu, padarė kitokias išvadas nei pats autorius. Pasak Sezemano, Geigerio pasąmonės tyrinėjimų nuopelnas yra tas, kad jis atskleidė esminį objektyvuojančio ir neobjektyvuojančio pažinimo skirtumą. Kita vertus, būtent šio skirtumo formuluotė, Sezemano nuomone, turi būti patikslinta, nes reikia aiškiau aprašyti, kaip patyrimo procese patyrimas susijęs su turiniu. Ar tarp patyrimo ir jo turinio esama dualistinio skirtumo, ar jie sutampa? Sezemano teigimu, Geigeris neteisingai atskyrė patirtį ir jos turinį, todėl santykis tarp jų suprantamas kaip išorinis. Patirties turinys lieka atskirtas nuo pačios patirties ir tik refleksijos aktu retrospektyviai galima patirties turinį įsisąmoninti. Kitaip sakant, Geigeris sudvigubino *Aš*, o santykį tarp *patiriančiojo Aš* ir *patiriamojo Aš* suvokė kaip objektyvuojančią refleksiją (Sezemanas 1987a: 52). Kritikuodamas Geigerį Sezemanas akcentavo du momentus: pirma, šis autorius per mažai išryškino tiesioginį savimonės tapatumą su patiriančia sąmone; antra, Geigeris psichinius fenomenus vertino vadovaudamasis analogija su išoriniu pasaulio pažinimu. Sezemanas kritikavo Geigerį ir už tai, kad šis atradęs psichinio gyvenimo dvisluoksniškumą nesugebėjo jo eksplikuoti ir jį redukavo į refleksiją. Sezemano teigimu, remdamiesi vien refleksijos samprata negalėtume paaiškinti, kaip patirtis yra tuo pat metu kažko patirtis ir tos patirties savimonė. Refleksija turi būti suprasta kaip prasidedanti pačiame patyrime, nes egzistuoja tokios pirminės refleksijos formos, kurios šliejasi prie patirties, iškyla virš jos ir vėl į ją nugrimzta (ten pat: 52–53).

Sezemanas parodė, kad psichinio gyvenimo daugiamatiškumas ir sudėtingumas negali būti redukuotas nei į refleksiją, nei į atskirai paimtas patirtis.

Reikia atsižvelgti į tai, kaip iš patirties išauganti ir net su ja susiglaudžianti refleksija psichinėje genezėje susvetimėja su pačia patirtimi ir ją objektina. Taigi Sezemanas atmetė patirties ir refleksijos dualizmą, taip pat sąmoningos patirties ir pasąmonės dualizmą. Sąmonė yra daugiasluoksnė, nes ji atsiveria sau pačiai ir objektinančios savirefleksijos, ir neobjektinančio savęs patyrimo būdu. Sezemano teigimu:

> [...] esminis šios būties bruožas yra tai, kad ji išgyvenime įsisąmonina pati save, kad išgyvenime ji („iš vidaus") pati save apšviečia. Šis sąmoningumas (apšvietimas) gali būti įvairaus laipsnio, bet iš principo jis visuomet duotas kartu su psichine būtimi. (ten pat: 54)

Jei sąmoningumas yra duotas kartu su psichine būtimi, tai kaip tada galimà pasąmonė? Ar laikantis tokios sąmonės sampratos, kurioje sąmonė tiesiogiai susijusi su savimone, apskritai galima kalbėti apie nesąmoningas būsenas? Sąmonės ir pasąmonės santykį Sezemanas plačiau nagrinėjo knygoje *Gnoseologija*, kuri buvo išleista 1931 m. Kaune. Sezemano teigimu, neobjektinančio savęs patyrimo analizė atskleidžia, kad sąmonė ir pasąmonė nėra radikaliai priešingos. Negalima teigti, kad sąmonės aktai yra arba visiškai sąmoningi, arba visiškai nesąmoningi. Sąmonė yra daugiamatė, todėl galima kalbėti apie didesnį arba mažesnį sąmoningumą (Sezemanas 1987: 301). Tai reiškia, kad tarp sąmonės ir ne-sąmonės yra daugybė sąmoningumo pakopų. Sezemanas neneigė pasąmonės egzistavimo, jo manynu, pasąmonė glaudžiai susijusi su sąmone, o tarpinės tarp jų egzistuojančios pakopos gali būti vadinamos *pusiau sąmone*. Sezemano teigimu, sąmonė gali būti skirstoma į centrinę ir periferinę. Pavyzdžiui, einant keliu galima mąstyti ir kalbėti apie kitus dalykus ir nekreipti dėmesio į patį kelią – taip jis iš sąmonės centro atsiduria sąmonės periferijoje. Tai nereiškia, kad „kelio sąmonė" visiškai išnyksta ir kad pats ėjimas keliu yra nesąmoningas. Sąmonė išlieka kaip periferinė, tačiau ji, net ir nebūdama centrine, gali būti fiksuojama ir atgaminama atmintyje. Vadinasi, sąmonė ir jos ryšys su pasąmone yra priklausomas nuo dėmesingumo ir jo krypties. Tokios sąmonės būsenos, kai sąmonė nėra visiškai kontroliuojama, dažnai laikomos ne-sąmone (pavyzdžiui, svajonės, sapnai, hipnozinės būsenos), tačiau Sezemanas pažymėjo, jog sąmonė tokiais atvejais nepradingsta. Ji išlieka, nors ir ne visiškai kontroliuojamu būdu. Todėl pasąmonė turėtų būti suprantama ne kaip visiškai nuo sąmonės atskirta sritis, bet kaip aktualiame psichiniame gyvenime pasireiškianti plotmė. Būtent todėl, pasak Sezemano,

yra galima psichoanalizė, kuri neįsisąmonintus turinius atskleidžia hipnozės arba psichoanalitinės terapijos būdu (ten pat: 307).

Sezemano analizė parodo, kad pasąmonė negali sąmonės determinuoti iš išorės. Pasąmonė yra integrali sąmonės dalis, kurios statusas priklauso nuo savimonės ir dėmesio nukreipties. Savimonė nesutampa su refleksija, nes refleksija yra dalykinė, o savimonė yra galima dar iki refleksijos kaip neobjektinantis savęs patyrimas. Sąmonės ir pasąmonės ribų paslankumas atveria galimybę naujai pažvelgti į savimonės bei sąmonės santykį.

## Neobjektyvuojančios savimonės samprata Sezemano, Schelerio ir Husserlio filosofijoje

Sezemanas kritiškai analizavo filosofines koncepcijas, kurios pateikia argumentus prieš tiesioginės savimonės egzistavimą. Jis analizavo dvi pozicijas. Pirmajai atstovauja Schlickas, kurio teigimu, savimonės problema yra išgalvota, o visi psichiniai fenomenai yra mums tiesiogiai duoti išgyvenimų sraute. Antrąją reprezentuoja neokantininkai Natorpas ir Rickertas. Pastarųjų teigimu, bet koks bandymas stebėti ir suvokti save yra pasmerktas nesėkmei, nes toks savimonės santykis visada yra objektyvuojantis, t. y. subjektą paverčiantis objektu. Todėl subjektas negali suvokti savęs kaip subjekto, jis suvokia save kaip objektą. Sezemano manymu, Natorpas ir Rickertas klydo, o pagrindinė jų argumentų klaida yra ta, kad jie visas patirtis tapatino su objektyvuojančiu suvokimu. Kitaip sakant, jie neskyrė pirminės savivokos ir objektyvuojančios refleksijos. Toks nusistatymas prieš pirminę neobjektyvuojančią savivoką, Sezemano manymu, atsirado iš šių filosofų prisirišimo prie gamtos mokslų, kuriuose remiamasi „objektyvuojančiais" metodais. Apibendrinant galima teigti, kad šis neobjektyvuojančios savivokos redukavimas į objektyvuojančią refleksiją reiškiasi taip pat ir pasąmonės tyrinėjimuose, kai pasąmonė yra atskiriama nuo sąmonės ir paverčiama anapus sąmonės egzistuojančia „realia psichika".

Sezemano požiūriui į neobjektyvuojančio savęs patyrimo problemą akivaizdžią įtaką turėjo Schelerio ir Husserlio fenomenologija, kuria jis remėsi. Kita vertus, abu šiuos autorius Sezemanas kritikavo, pavyzdžiui, aptardamas

Schelerio straipsnį „Savęs pažinimo stabai" („Vom Umsturz der Werte", 1919). Šiame straipsnyje Scheleris pabrėžė, kad sąmonės aktai negali tapti suvokimo objektu. Aktai, pasak Schelerio, turi būti suprasti kaip nesuobjektinami procesai. Sezemano nuomone, Scheleris tiksliai pastebėjo, kad egzistuoja tiesioginis aktų įsisąmoninimas, kuris skiriasi nuo objektyvuojančio santykio su aktu. Tačiau Scheleris tiesioginį santykį suvokė kaip refleksiją, kuri vyksta kartu su pačiu aktu ir todėl jis aiškiai neatskyrė objektyvuojančio pažinimo ir neobjektyvuojančios refleksijos. O štai Sezemanas teigė, kad refleksijos terminas apskritai yra netinkamas neobjektyvuojančiai savimonei apibūdinti, nes refleksija, jei suprantama kaip nukreiptas spindulys, jau suponuoja distanciją paties akto atžvilgiu (Sezemanas 1987a: 74). Kitaip nei Scheleris, bet kokius vidinius suvokimus Sezemanas susiejo su savęs patyrimu, nes visos patirtys vienaip ar kitaip sutampa su plačiai suprantama *Aš* sfera.

Sezemanas atidžiai analizavo Schelerio pateiktus argumentus, leidžiančius manyti, kad ne visos patirtys yra susijusios su *Aš*. Pavyzdžiui yra būsenos, jausmai ir mintys, kurios nebūtinai įsisąmoninamos kaip mano. Kitaip tariant, *Aš* gali likti indiferentiškas savo patirčių atžvilgiu ir be sąmoningo sąryšio su jomis. Tokia nuostata Sezemanui buvo nepriimtina, todėl jautė poreikį Scheleriį patikslinti. Pasak Sezemano, patirties vidinis ryšys su *Aš* toli gražu nereiškia, kad kiekvieną patirtį *Aš* įsisąmoninu kaip tiesiogiai man priklausančią. Kai kurios patirtys gali atrodyti net kaip man svetimos ir man nepriklausančios. Tačiau patirties priklausymas kokiam nors *Aš* galų gale vis tiek kyla iš jo ryšio su *Aš* ir ta prasme kiekvienas išgyvenimas, kurį *Aš* patiriu, yra mano išgyvenimas. Sezemanas teigia, kad „mano" išgyvenimas dar nebūtinai turi būti „man priklausantis" išgyvenimas, nes „mano" patirčių sritis yra *platesnė* nei man priklausančių ir iš mano individualaus *Aš* kylančių išgyvenimų sritis (Sezemanas 1987a: 76).

Sezemanas kritiškai nagrinėjo ne tik Schelerio, bet ir Husserlio refleksijos ir neobjektyvuojančios savimonės sampratą. Pasak Sezemano, Husserlio knygoje *Idėjos apie grynąją fenomenologiją ir fenomenologinę filosofiją* plačiai nagrinėjama refleksijos problema ir pripažįstama, kad galima skirti reflektuotas ir nereflektuotas patirtis. Tačiau, Sezemano manymu, Husserlis nepateikė aiškaus atsakymo į klausimą apie patirtyje esančios savimonės ir refleksijos santykį (ten pat: 77).

Sezemano kritika Schelerio ir Husserlio fenomenologijos atžvilgiu nereiškia, kad Sezemanas atmetė fenomenologinės sąmonės sampratą. Zahavio tyrinėjimai parodė, kad fenomenologinė sąmonės samprata implikuoja tiesioginį savęs patyrimą (Zahavi 1999; 2005). Fenomenologinė savimonės samprata ilgą laiką buvo neteisingai tapatinama su objektyvuojančios refleksijos modeliu. Tačiau atidesnė Schelerio, Husserlio, taip pat Jeano-Paulio Sartre'o (1905–1980) sąmonės koncepcijų analizė atskleidė neobjektyvuojančio savęs patyrimo būtinybę. Toks pirminis savęs patyrimas yra refleksijos ir objektyvuojančio savęs pažinimo pagrindas. Galima teigti, kad Sezemanas kritikuodamas Geigerio pasąmonės sampratą atskleidė svarbius *neobjektyvuojančio savęs* patyrimo aspektus, be to, jo apmąstymai pratęsė esmines Schelerio ir Husserlio įžvalgas. Sezemanas apibendrindamas fenomenologinę *savęs patyrimo* analizę teigė, kad *Aš* patirtis yra imanentiška *Aš* būčiai. Savęs patyrimas yra platesnė sritis nei savęs reflektavimas, kuris atsitolindamas nuo šios patirties ją paverčia objektu. Tokią savęs patyrimo, kuris virsta savęs pažinimu, tendenciją Sezemanas rado sokratinėje filosofijos tradicijoje, ji tęsiasi nuo antikinio platonizmo ir neoplatonizmo iki moderniosios filosofijos ir šiuolaikinės fenomenologijos.

## Koks yra dalykinio ir nedalykinio pažinimo santykis?

Sezemanas aiškiai parodė, kad pažinimas negali būti redukuotas į dalykinį pažinimą. Dalykinio pažinimo dominavimas yra susijęs su orientavimusi į objektyvuojančius gamtos mokslus, taip pat su tuo, kad savęs patyrimas tapatinamas su refleksija. Koks tada yra nedalykinio pažinimo statusas? Ar nedalykinis pažinimas gali būti tapatinamas su ikirefleksyviuoju pažinimu? Sezemanas kritikavo dalykinį pažinimą, bet jo neatmetė, tik pažymėjo, kad dalykinis nusistatymas yra netinkamas psichiniams išgyvenimams suprasti. Nedalykinis pažinimas yra susijęs su tiesioginiu fenomenų išgyvenimu, kai išgyvenantysis dalyvauja šiuose fenomenuose ir tarsi susiliečia su jais. Tokiame pažinime išnyksta dalykiniam pažinimui būdinga subjekto ir objekto priešstata. Nedalykinis pažinimas neapsiriboja vien vidiniais išgyvenimais. Pati perskyra tarp vidinių ir išorinių suvokimų nebegalioja. Sezemanas pasitelkė

gyvenamo kūno pavyzdį, kuriame akivaizdžiai vyrauja nedalykinis patyrimas. Tad sukritikavęs dalykinio pažinimo taikymą psichinių reiškinių pažinimui Sezemanas žengė kitą žingsnį teigdamas, jog nedalykinis pažinimas yra platesnis ir pirmesnis nei dalykinis pažinimas. Nedalykinis pažinimas yra ikidiskursyvus ir ikimokslinis, todėl Sezemanas jį siejo su praktine gyvenimiška sąmone (Sezemanas 1987a: 58). Ar tai reiškia, jog egzistuoja praraja tarp nediskursyvių išgyvenimų ir kalbiškai reflektuotų jų rekonstrukcijų? Sezemanas manė, kad tiesioginiai išgyvenimai gali būti suprantami net ir jų kalbiškai nereflektuojant. Nedalykinio pažinimo pirmumas reiškia, kad jis steigia reflektuotą ir diskursyviai formuojamą pažinimą ir todėl pastarasis negali būti laikomas atskaitos tašku. Šią klaidą darė Natorpas, kuris tiesioginį subjektyvumo išgyvenimą traktavo kaip dalykinio pažinimo rekonstrukciją refleksijos priemonėmis. Kitaip sakant, dalykinio ir nedalykinio pažinimo atotrūkis atsiranda tik pripažinus dalykinio pažinimo pirmumą. Kitu atveju galime kalbėti apie jų ryšį ir transformacijas, pakeičiant pažinimo nuostatas.

> Pažinimas, glūdintis *Aš* išgyvenime, kaip mums parodė fenomenologinė analizė, yra *imanentiškas Aš* būčiai, psichinei būčiai. Taigi jis nėra atskirtas ir nepriklausomas nuo tos būties, jis yra lyg ir šios būties emanacija arba funkcija, jos apsišviestumas. Savarankišku ir atskirai egzistuojančiu jis gali tapti tik tuomet, kai atsiplėšia nuo *Aš* ir nuo psichinės būties, taigi kai transcenduoja tiesioginio išgyvenimo sferą ir iškyla prieš šią sferą kaip savarankiškas aktas. Bet tada iš karto panaikinamas išgyvenimui būdingas būties ir ir pažinimo imanentiškumas, subjektas ir objektas netenka savo tiesioginio identiškumo, žinantis subjektas nutolsta nuo objekto (išgyvenamojo *Aš*) ir traktuoja jį iš šalies kaip kažką, kas jam transcendentiška, taigi kaip kažką, kas yra prieš jį kaip objektas. Kitaip sakant, vidinis *Aš* suvokimas arba savęs išgyvenimas tampa reflektuojančiu dalykiniu nagrinėjimu; tik dabar jis virsta *savijuta* arba savivoka, o ši, toliau plėtodamasi, pereina į savistabą ir savęs pažinimą. Tačiau perėjimas nuo savęs išgyvenimo prie reflektuojančios savianalizės ar, paprasčiau kalbant, prie refleksijų, toli gražu nereiškia imanentiškumo, tiesiaeigio *Aš* išgyvenimo („vidinio suvokimo") vystymosi arba jo eksplikacijos. Čia mes susiduriame su perėjimu į kitą pažinimo matmenį, arba, jei vartosime terminą, apibūdinantį dalyko esmę, – su *sąmonės nusitatymo* pasikeitimu. (Sezemanas 1987a: 61)

Sezemanas nevartojo ikirefleksyvios patirties ar ikirefleksyvios savimonės termino. Refleksijos atsiradimą jis siejo su nuostatų pakitimu, kuris transformuoja savęs pažinimo pobūdį ir paverčia jį objektišku. Kita vertus, Sezemanas pažymėjo, kad toks perėjimas nuo nedalykinio pažinimo prie dalykinio yra žinojimo virsmas pažinimu. Kai kalbiškai suformuluotais teiginiais ir sprendiniais yra fiksuojamas pažinimo turinys, jis tampa subjekto savastimi. Perėjimas nuo nedalykinio prie dalykinio savęs patyrimo nėra laipsniškas tos

pačios išgyvenamos būties eksplikavimas, tačiau, galima teigti, kad Sezemano filosofijoje ikimokslinio ir mokslinio pažinimo santykis yra grindžiamas nedalykinio ir dalykinio pažinimo vienove, kurioje nedalykinis pažinimas atlieka lemiamą vaidmenį. Be jo psichinis gyvenimas būtų visai neprieinamas. Todėl net ir natūralistiškai orientuotose psichologijos sistemose pripažįstama nedalykinės psichikos duoties svarba. Kitaip sakant, net patys natūralistinės psichologijos atstovai turi pripažinti, kad tokia psichologija, kuri neigia tiesioginį ir nedalykinį savęs patyrimą, yra tik teorinis konstruktas, o ne gyva praktika.

> Tiesa, į gamtos mokslus ir logiką besiorientuojanti psichologija savo pačios labui niekuomet nesugebėjo iki galo nuosekliai laikytis savo metodinių principų. Ji nepastebimai griebiasi ikidalykinio išgyvenimo ir būtent iš čia semiasi vertingiausių psichologinių žinių. Kai ji, pavyzdžiui, kalba apie „bendrą išgyvenimą", tai pati nesupranta, kad toks išgyvenimas yra visai nedalykinis, nebent redukuotume į hipotetinį fiziologinį jo koreliatą; bet tai būtų ne psichologinės problemos sprendimas, o aiškus *metabasis eis allo genos* [perėjimas į kitą sferą]. (ten pat: 66)

Sezemanas, kaip ir Husserlis, subtiliai parodė metodologinį natūralizmo prieštaringumą. Bet koks psichinių išgyvenimų aiškinimas natūraliomis priežastimis būtų negalimas, jei tų psichinių išgyvenimų nepatirtume tiesiogiai. Todėl svarbu pripažinti, kad rekonstruojančios refleksijos galiojimas yra paremtas ikirefleksyvia duoties savimone.

Sezemano įvesta dalykinio ir nedalykinio pažinimo perskyra palieka daug neatsakytų klausimų. Neaišku, ar galima tapatinti nedalykinio pažinimo nuostatą su fenomenologine nuostata. Tai, kad nedalykinė pažinimo nuostata yra artima fenomenologinei, galima spręsti iš to, kad nedalykinė nuostata yra antinatūralistinė, paremta asmenišku (pirmojo asmens) patyrimu ir tiesioginiu fenomenų supratimu. Kita vertus, Sezemanas fenomenologinę intencionalumo sampratą siejo vien su dalykiniu pažinimu, taip pat ir eidetinę intuiciją traktavo kaip dalykinio pažinimo atmainą. Tokią Husserlio fenomenologijos kritiką, kai ji tapatinama su objektišku daiktų pažinimu, pateikė ir kiti fenomenologai (pavyzdžiui, Eugenas Finkas, 1905–1975). Svarbiausias dalykinės ir nedalykinės perskyros rezultatas yra tas, kad ši perskyra leidžia kritiškai įvertinti natūralistinio pažinimo būdo ribotumą ir parodo pažinimo priklausomybę ne tik nuo paties objekto duoties būdo, bet ir nuo nuostatos, per kurią jis yra įsisavinamas. Skirtingų nuostatų apmąstymas, galimybė tas nuostatas keisti ir derinti atveria naujas sąmonės bei pasaulio išgyvenimo aprašymo galimybes.

Pasitelkdamas Geigerio pasąmonės koncepciją Sezemanas atskleidė, kad sąmonė negali būti redukuojama vien į sąmoningas patirtis. Tačiau Sezemanas kritikavo Geigerio pasąmonės koncepciją dėl to, kad šis neteisingai supriešino sąmonę su pasąmone. Jis pasąmonę traktavo kaip realią psichiką, kuri nulemia sąmoningas patirtis. Toks realių sąmonės mechanizmų akcentavimas naikina sąmonės intencionalumą ir yra vertintinas kaip psichinių procesų natūralizavimas. Sezemanas kritikavo Geigerio bandymą sąmonę susieti vien su reflektyvia savimone. Jo manymu, savimonė egzistuoja dar iki refleksijos kaip tiesioginis savęs patyrimas. Pasąmonė yra susijusi su savimonės veikla, todėl pasąmonės problema turi būti svarstoma ne atskirai nuo sąmonės, bet kaip integrali jos dalis. Pati sąmonė yra daugiamatė, skiriasi tik savimonės laipsniai. Sezemanas kritikavo Schelerio ir Husserlio savimonės koncepcijas laikydamas jas nepakankamomis, tačiau jo sukurta neobjektyvuojančios tiesioginės savimonės samprata atitinka fenomenologinės filosofijos nuostatas ir yra pagrįsta fenomenologinėmis išgyvenimų deskripcijomis.

# 4 SKYRIUS
# RACIONALUMO IR IRACIONALUMO SĄRYŠIS

Sezemanas savo filosofiniais tyrimais parodė, kad pažinimas negali būti siejamas vien su mokslais ir logiškai artikuliuota veikla. Pažinimas yra susijęs su tiesiogine intuicija ir įsitraukimu į tyrinėjamus fenomenus. Kai pažinimo subjektas tiesiogiai veikia pasaulyje, jis vadovaujasi ne tik reflektuotu žinojimu, bet ir ikireflektyvia savimone. Įkūnyto ir pasaulyje veikiančio subjekto žinojimas gali būti siejamas ne tik su sąmoninga, bet ir su nesąmoninga veikla. Žinojimas gali būti ne tik teorinis, bet ir praktinis. Toks akcentų pakeitimas transformuoja ir klasikinę racionalumo sampratą. Sezemanas atsisakė klasikinių racionalumo kriterijų teigdamas, kad racionalumas visada yra susijęs su iracionalumu.

## RACIONALUMO IR IRACIONALUMO KORELIACIJA FILOSOFIJOS SISTEMOJE

Racionalumo ir iracionalumo problema Sezemano filosofijoje yra viena svarbiausių. Ji tarsi vienijanti gija jungia jo ankstyvuosius, brandaus periodo ir vėlyvuosius tyrinėjimus. Neatsitiktinai Sezemanas net dvi publikacijas perengė panašiu pavadinimu. Vienas pirmųjų jo darbų - straipsnis „Racionalumas ir iracionalumas filosofijos sistemoje", 1911 m. publikuotas tarptautiniame žurnale *Logos*. Vėliau, 1927 m., Kauno universiteto leidinyje vokiečių kalba Sezemanas paskelbė studiją *Racionalumas ir iracionalumas*. Pastaroji studija buvo sumanyta kaip sistemiško pažinimo problemos tyrimo antroji dalis. Prie racionalumo ir iracionalumo santykio problemos Sezemanas vėl sugrįžo studijoje *Loginiai dėsniai ir būtis* (1931). Reikia pastebėti, kad tyrinėdamas racionalumo ir iracionalumo santykį Sezemanas iš pat pradžių peržengė klasikinę neokantinės filosofijos paradigmą, kuri buvo orientuota visų pirma į racionalumą. Sezemanas parodė, kad pažinimo racionalumo išaiškinimui yra būtinas

iracionalumo apmąstymas. Racionalumas ir iracionalumas yra ne viena kitą paneigiančios, bet viena su kita koreliuojančios priešingybės. Sezemanas akcentavo ne priešingybių dualizmą, bet vienovę. Racionalumo ir iracionalumo ryšį jis laikė kylančiu iš ribos ir beribiškumo įtampos, kurią apmąstė senovės graikų filosofai. Moderniojoje pažinimo problemos formuluotėje ribos ir beribiškumo santykis laikomas pažinimo duoties baigtinumo bei pažinimo užduoties beribiškumo priešingybe. Kitais žodžiais tariant, žinojimo problemiškumas yra susijęs su empirinio pažinimo neužbaigtumu ir netobulumu. Grynasis žinojimas yra galimas tik kaip pažinimo orientyras, kaip reguliatyvi idėja kantizmo filosofijos prasme. Todėl absoliučiai neproblemiškas racionalumas, pasak Sezemano, yra galimas tiktai kaip neribotai intuityvaus proto realizavimas ir visiškas pažįstančiojo bei pažįstamojo sutapimas (Sezemanas 1911: 100).

Racionalumo ir iracionalumo koreliacija yra susijusi su duoties problemiškumu. Neokantininkai abejojo empirinės patirties vertingumu. Empirinis žinojimas negali pateikti galutinių žinojimo principų, kurie išsaugotų savo tapatybę plėtojant mokslinį pažinimą, todėl neokantininkams svarbesnis buvo loginis apriorinis mokslinio žinojimo pagrindimas. Tačiau Sezemanas parodė, kad empirinio pažinimo netobulumas nereiškia, jog jis turi būti atmestas. Sistemiškai filosofijai nėra svetimos empirinės tendencijos ir todėl apriorinės proto įžvalgos turi būti derinamos su konkrečiomis patirties duotimis. Pasak Sezemano, empirizmas yra būtinas racionalumo koreliatas (Sezemanas 1911: 113). Įdomu, kad šios Sezemano mintys, kurias jis paskelbė rusų ir vokiečių kalba tarptautiniame *Logos* žurnale sudomino ir jo mokytoją Natorpą. Pastarojo archyve yra pusantro puslapio apimties rankraštis su pastabomis ir komentarais šiam Sezemano straipsniui (Dmitrijeva 2007: 175).

Apibendrinant galima teigti, kad Sezemanas jau savo ankstyvajame straipsnyje kritiškai žvelgė į neokantizmo filosofijos vienpusišką racionalizmą. Racionalumą su iracionalumu jis susiejo pasitelkdamas empirinės duoties ir grynojo žinojimo užduoties įtampą. Sezemanas pačioje loginio žinojimo šerdyje atrado racionalumo-iracionalumo problemiškumą, kurį siejo su žinojimo vystymosi principu. Kitas svarbus momentas – tai estetinės patirties iracionalumas. Sezemanas sekdamas Marburgo mokyklos neokantininkais pripažino, kad iracionalumo reikšmė akivaizdžiausia estetikoje. Viena vertus, estetika yra pririšta prie juslinės duoties, kita vertus, estetika domisi konkrečiais

individualiais dalykais, kurių mokslinis racionalumas negali pažinti. Pasak Sezemano, meno raiškoje begalinė idėja įsikūnija baigtine jusline forma (Sezemanas 1911: 120).

## DUOTIES PROBLEMIŠKUMAS IR PAŽINUMO BEI SĄMONINGUMO PERSKYRA

Kaip buvo minėta, Sezemanas jau savo ankstyvajame straipsnyje nagrinėjo racionalumo ir iracionalumo santykį peržengdamas klasikinio neokantizmo ribas. Racionalumas grynu pavidalu negalimas dėl to, kad jis negali būti pagrįstas visišku sutapimu su duotimi. Racionalumą Sezemanas traktavo kaip užduotį, kaip utopinį tikslą, kuris turi būti derinamas su baigtinės duoties empiriniu problemiškumu. Antrojoje studijoje šie kritiniai neokantizmo atžvilgiu motyvai dar labiau sustiprėjo. Sezemanas pateikė fenomenologinę duoties deskripciją, kuri atskleidžia, kaip duoties problemiškumas yra susijęs su įkūnyto subjekto sąmoningumu. Sezemanas pats pabrėžė savo tyrinėjimo ryšį su fenomenologija: „Mūsų studija ir turėtų prisidėti prie tokios fenomenologinės gnoseologinės racionalumo ir iracionalumo analizės" (Sezemanas 1987b: 91–92). Fenomenologinė prieiga padeda konkretizuoti duotumo problemiškumą, nes Sezemanas skyrė duoties pažinumą (vok. *Erkennbarkeit*) ir sąmoningumą (vok. *Bewußtbarkeit*) (Sezemanas 1987b: 93). Sąmonę Sezemanas suvokė panašiai kaip ir Husserlis, kuris *Loginiuose tyrinėjimuose* pabrėžė ne tik sąmonės nukreiptumą į objektus, bet ir jos tiesioginį santykį su savimi.

Norint, kad pažinimas įvyktų, sąmonė privalo būti sąmoninga. Tačiau sąmonės sąmoningumas nėra totalus. Jis susiduria su kliūtimis. Sezemanas pirmiausia analizavo žmogaus kūno santykį su aplinkiniu pasauliu. Pasak Sezemano, kūnas ne tik palaiko ryšį su aplinkiniu pasauliu, bet ir izoliuoja subjektą nuo pasaulio. Pažinti aplinkinį pasaulį trukdo pati kūno sandara ir specifinė juslių sistema. Sezemanas šiuo atveju kūną laikė biologiniu organizmu, kurio specifika lemia ir paties pažinimo galimybes. Kita vertus, Sezemanas pripažino, kad jokios juslės negali galutinai apibrėžti pažinimo ribų. Juslinė organizacija gali kisti ir būti plėtojama taip, kad peržengia, atrodytų, jau

nustatytas ribas. Aklieji, ir ne tik jie, gali išsiugdyti ypatingus orientavimosi erdvėje sugebėjimus, kurie tarsi paneigia juslinį ribotumą. Sezemano teigimu, pažinimas nėra nulemtas juslių organizacijos ir kūno biologinės sandaros, nes duotyje dera tiesioginis ir netiesioginis patyrimas.

> Dėl šių būties ryšių, išeinančių už juslinio duotumo ribų, pažinimas ir gali peržengti tas ribas, kurias jam nubrėžia kūno sandara. Bet tai visai neprieštarauja pagrindinei tezei, kad pažinimo pagrindas yra duotumas. Tiesiog duotumas kokybės, esančios už juslinio suvokiamumo ribų, yra ne tiesioginis, o *gaunamas per tarpininką*. (Sezemanas 1987b: 96)

Sezemanas ne kartą pabrėžė, kad duotis nėra apribota jusline medžiaga. Kaip ir kiti fenomenologai, Sezemanas teigė, kad juslinė duotis implikuoja ir tai, kas nėra juslišk ai duota, matoma implikuoja tai, kas nematoma. Tačiau jis atkreipė dėmesį ir į tai, kad tiesioginės duoties ir netiesioginės duoties ryšys yra būdingas ir psichinei būčiai. Kitaip sakant, sąmonė yra duota sau pačiai ne tik tiesioginiu, bet ir netiesioginiu būdu. Šį tiesioginės ir netiesioginės psichinės būties ryšį Sezemanas analizavo kaip sąmoningų ir nesąmoningų išgyvenimų santykį: nesąmoninga psichinė būtis atsiskleidžia tik per sąmoningą. Iš to, kas duota, tiesiogiai galima spręsti ir apie tai, kas nėra duota:

> Ir čia mes iš to, ką tiesiogiai turime, sprendžiame apie tai, kas nėra duota, ir mūsų išvada dalykiniu požiūriu yra pagrįsta, jei duotybėje atsiskleidžia ryšiai, vedantys prie kažko, kas slypi už dabar esančios sąmonės turinio ribų (pavyzdžiui, prie nesąmoningų arba pasąmonės dalykų). (Sezemanas 1987b: 96)

Sezemanas pasąmonę suprato ne kaip duoties pagrindą, kuris gali paaiškinti pačią patirtį, bet atvirkščiai – patiriamoje duotyje atranda nuorodas į nesąmoningus arba pasąmonės dalykus. Kitaip sakant, pasąmonės atvėrimas galimas tiktai analizuojant pačią sąmonę ir tai, kas joje yra duota.

## Nuostatos, dėmesys ir pasąmonė

Būties įsisąmoninimas yra susijęs ne tik su baigtinio subjekto kūniškumu, bet ir su nuostatomis. Nuostata paprastai suprantama kaip subjekto intencionalus nukreiptumas į vieną ar kitą objekto aspektą. Taip suprasta nuostata gali būti tapatinama su subjektyviu dėmesingumu. Tačiau Sezemanas teisingai pažymėjo, jog nuostata, visų pirma, yra atvirumas.

> Žiūrint iš subjekto pusės, nusistatymą apibūdina sąmonės atvirumas pagaunamai būčiai; tačiau šis atvirumas apima ne visą konkrečios būties visumą ir net ne atskirus tos būties elementus ar savybes, bet tam tikrus jos *aspektus* arba *puses*, kurie būdingi arba visai būčiai, arba platesnėms ar siauresnėms būties sferoms. Iš objekto pusės kiekvieną nusistatymą atitinka tam tikras būties *duotumo būdas*, į kurį nusistatymas yra nukreiptas, prie kurio jis prisitaiko. Šis duotumo būdas priklauso ne nuo subjekto, jo šaknys yra pačioje būtyje. (Sezemanas 1987b: 97)

Atvirumas šiuo atveju reiškia, kad nuostata nėra subjektyvi ir vien nuo subjekto priklausanti. Sezemanas pabrėžė nuostatos ryšį su pačios būties duotimi. Egzistuoja tam tikra koreliacija tarp būties duoties ir to, kaip ji suvokiama. Vadinasi, nuostata leidžia pasirodyti aspektams, kuriuos subjektas ne sukuria, bet atskleidžia juos suvokdamas. Todėl Sezemano teigimu, nuostata yra ne pozicija ar požiūris, bet tai, kas leidžia požiūriui susidaryti, tai „pirminė sąmonės laikysena", kurioje objektas tampa duotimi. Tad Sezemanas akcentavo transcendentalią nuostatos ir būties duoties koreliaciją, o atvirumas tarsi pažymi pasyvią intencionalios sąmonės pusę.

Sezemanas, kaip ir Husserlis, akcentavo nuostatų kaitos galimybę. Husserlis kalbėjo apie natūralios ir fenomenologinės nuostatos skirtumus ir jų kaitos galimybę, o Sezemanas išskyrė ir pabrėžė dalykinės ir nedalykinės nuostatos skirtumus. Mano manymu, Sezemano aprašyta dalykinė (objektyvuojanti) nuostata yra panaši į Husserlio vadinamą natūraliąją nuostatą. Sezemano teigimu, dalykinė nuostata yra natūraliai priimtina visiems savo pasaulėžiūrą mokslu grindžiantiems europiečiams (Sezemanas 1987b: 98).

Kitaip nei Husserlis, Sezemanas teigė, kad yra galimos daugiasluoksnės arba daugialaipsnės nuostatos. Įvairūs sąmonės sluoksniai atsiskleidžia per atitinkamai skirtingas nuostatas. Jos tarpusavyje susietos, nes priklauso tai pačiai sąmonei. Nuostatų visumoje išsiskiria dominuojanti nuostata, kurioje išlieka nuorodos ir į kitas nuostatas. Sezemanas kalba apie vienų nuostatų *pėdsakus* kitose nuostatose, nes tos nuostatos, kurios veikė pirmiau už dabartinę, neišnyksta, bet lieka egzistuoti sąmonės gilumoje. Taigi nuostatų visuma egzistuoja tarsi suvokimo laukas. Vienos nuostatos atsiduria pirmajame plane, o kitos – atsitraukia į gilumą ir tampa fonu. Vyraujančioje nuostatoje lieka pėdsakai, kurie nurodo tiesiogiai neprieinamus būties aspektus. Sezemano teigimu, moksle vyraujantis dalykinis nusistatymas šiuos gelminius psichinės būties aspektus laiko iracionaliais. Dalykinis pažinimas per siaurai supranta psichinės būties duoties galimybes, nes jas sutapatina vien su tiesiogiai prieinama objektine būtimi.

Fenomenologinis metodas leidžia sąmonę suprasti atsisakant vidaus ir išorės perskyros, nes, pasak Sezemano „yra ne du savarankiški šalia vienas kito egzistuojantys patyrimo pasauliai, vienas – išorinis, o kitas – vidinis; veikiau esama tik *vieno* viską apimančio patyrimo junginio, aprėpiančio ir tai, kas fiziška, ir tai, kas psichiška" (Sezemanas 1987b: 100). Sąmonės daugiasluoksniškumas atsiveria tik atsisakius natūralistiškai orientuotos psichikos sampratos.

Sezemanas išryškino labai svarbią sąmonės išgyvenimų implikacijų sistemą. Tai tokia visuma, kurioje vienas elementas yra ne šalia kito, bet vienas kitame. Sąmonę nagrinėjant per objektyvuojančios nuostatos prizmę, šie implikaciniai sąryšiai lieka nepastebėti, nes toks požiūris supaprastina sąmonės daugiasluoksniškumą. O Sezemanas pripažino ne tik nuostatų įvairovę, bet ir skirtingus sąmoningumo lygmenis. Pastarieji gali būti diferencijuojami ne tik per skirtingas nuostatas, bet ir artikuliuojant jų intensyvumą. Sąmoningumą Sezemanas siejo su sąmonės intensyvumu.

> Sąmonė gali būti vangi, neapibrėžta, tingiai judanti; ji kartais tarsi slysta būties paviršiumi ir jos akiratis yra labai apribotas. Tačiau sąmonės gyvenimas gali būti ir intensyvus, pilnas nuolatinės įtampos, jis gali būti visiškai atsidavęs objektui, aprėpti visą jo gelmę ir pilnatvę, siekti nepaprastai toli ir plačiai. Sąmonės intensyvumas reiškia ne tik išgyvenimo ir pažinimo aiškumo ir ryškumo padidėjimą, bet drauge – ir kaip tik dėl to – ir aktualaus žinojimo *diferenciaciją* bei *išsiplėtimą*. (Sezemanas 1987b: 101)

Sąmonės intensyvumas paprastai siejamas su dėmesingumu, tačiau Sezemanas pabrėžė, kad sąmonės intensyvumas yra ne tik psichologinis, bet ir ontologinis bei gnoseologinis fenomenas. Egzistuoja dėsningi dėmesio ir nuostatų ryšiai. Tai nereiškia, jog nuostatos ir dėmesys sutampa. Pasak Sezemano, nuostata aiškiai pasireiškia tik per dėmesio aktualizavimą ir kartu su juo, tačiau nuostata visada yra pirmesnė ir būtent ji sudaro sąlygas atsirasti atinkamam dėmesingumui. Todėl tos pačios nuostatos rėmuose gali egzistuoti skirtingi dėmesio laipsniai. Be to, Sezemanas skyrė valingą ir nevalingą dėmesį. Valingas dėmesys yra susijęs su refleksija, kuri registruoja sąmonės turinį ir pasirenka būties stebėjimo kryptį. Refleksija objektyvuoja sąmonės turinį ir yra paremta dalykine nuostata. Tai reiškia, kad valingas dėmesys yra įmanomas tik esant dalykinei nuostatai. Pasak Sezemano, nedalykinė sąmonė negali naudotis valingu dėmesiu „ji gali tik *pastebėti*, bet ne *įsidėmėti*" (Sezemanas 1987b: 103). Sezemanas neatsakė į klausimą, ar nedalykinė nuostata yra susieta su nevalingu dėmesiu. Jis tik pažymėjo, kad psichologas turi derinti dalykinę ir

nedalykinę nuostatas, nes vadovaudamasis vien dalykine refleksija jis nesugebės tinkamai „pagauti" pirmapradžio psichinio gyvenimo fenomeno.

Kaip jau minėjau, Sezemano analizė yra įdomi tuo, kad jis pažinimą nagrinėjo pasitelkdamas sąmoningumo analizę. Šis atsigręžimas į skirtingus sąmonės intensyvumo lygmenis yra atskleidžiamas kaip sąmonės dėmesio pakitimų ir nuostatų ryšys.

Toliau Sezemanas atskyrė *antsąmonę* nuo *pasąmonės.* Antsąmonė yra tokia realybės sąmonė, kuri ne tik išgyvena realybę, bet nesusitapatindama su tuo išgyvenimu jį reflektuoja. Antsąmonė, net ir keisdama vieną nuostatą kita, visada išsaugo savo išgyvenimų komplekso vientisumą. Ji susigaudo ir orientuojasi savo išgyvenimų visumoje ir patirties pasaulio matmenyse. Kitaip sakant, ji lengvai skiria realybės išgyvenimus nuo įsivaizdavimų ir atsiminimų. Šias galimybes antsąmonei užtikrina aktyvioji atmintis ir valingas dėmesys. Antsąmonės priešingybė yra pasąmonė. Sezemano teigimu, pasąmonė nėra visiškai atskirta nuo sąmonės. Tačiau pasąmonė pasireiškia kaip tokia sąmonė, kuri neturi išgyvenimų kompleksus apimančio refleksyvios savimonės vientisumo. Pasąmone jis laikė nesąmoningų išgyvenimų kompleksus, kuriems „būdingas nugrimzdimas į tuo metu esamą turinį ir kurių nelydi siekimas tą turinį užfiksuoti" (Sezemanas 1987b: 104). Kaip pavyzdį Sezemanas pateikė sapno sąmonę, kuriai būdingas naivus atsidavimas sapno reginiams. Sapno sąmonė nepasižymi realybės jausmu ir negali atskirti tikroviškų išgyvenimų nuo netikroviškų. Todėl, pasak Sezemano, sapnai, nepaisant jų gyvumo, sunkiai įsimenami ir dažniausiai lieka neprieinami antsąmonei.

## PASĄMONĖ KAIP REFLEKSYVAUS SĄMONINGUMO RIBOTUMAS

Sezemanas teigė, kad sąmonė dažnai be pagrindo yra sutapatinama vien su dalykine būdraujančia sąmone, kurią dažnas tyrinėtojas supranta kaip vienintelę normalią sąmonę. Tačiau sąmonė, Sezemano nuomone, yra daug komplikuotesnė ir savo struktūra ji apima dažnai skirtingus ir tarp savęs sąveikaujančius komponentus. Sąmonė yra daugiasluoksnė ir apima savyje pasąmonę, kurią Sezemanas dar vadina gilumine arba ribine sąmone.

> Nepastebėti, nefiksuoti, nesusilaukę dėmesio dalykai taip pat egzistuoja sąmonės sferoje bei priklauso to, kas suvokta, sričiai. Tas pats pasakytina apie daugelį kitų dalykų, kurie vyksta už tikrosios dalykinės sąmonės ribų. Taigi galime rasti dalykinių argumentų, kad egzistuoja giluminė sąmonė [Unterbewusstsein] kaip ribinė sąmonė (ribinis fenomenas), kurioje yra sunykę dalykinės sąmonės struktūros, nepaisant to, ji dar laikytina sąmone. Šios sąvokos keblumas (kaip ir kai kurių kitų sąvokų, fiksuojančių ribinius fenomenus) yra ne tai, kad ji prieštaringa – tuomet ji neturėtų dalykinės vertės – bet tai, kad ja bandoma įvardyti iš prigimties neapibrėžtą (t. y. nevienareikšmiškai apibrėžiamą) fenomeną. (Sezemanas 2010a: 153)

Sezemanas pasąmonės sampratą siejo su nedalykiniu savęs pažinimu, kuris negali būti redukuotas vien į logiškai neprieštaringą ir skaidrų savo sąmonės turinio įsisąmoninimą. Egzistuoja tam tikras ryšys tarp sąmonės transcendencijos ir imanencijos. Sezemano manymu, transcendencija nėra visiškai absoliuti. Ji vienaip ar kitaip yra susieta su netiesiogine imanencija. Visa tai išreiškia esminį sąmonės bruožą. Pažįstančioji sąmonė būdama ir savimonė visada yra savo pačios paribių sąmonė (Sezemanas 2010a: 152). Koks yra sąmonės ir pasąmonės santykis? Atsakydamas į šį klausimą Sezemanas aptarė Freudo pasąmonės sampratą.

Reikia grįžti prie to, kad Sezemano teigimu, sąmonei yra būdingas ikidalykinis neapibrėžtumas. Sąmonės duotis yra prieštaringa ir neapibrėžta, nes norint suvokti tai, kas aktualiai duota, reikia papildymo, kurį teikia tai, „kas neduota, bet patiriama kaip numanoma" (ten pat: 22). Kitaip tariant, kiekviena duotis implikuoja tai, kas tiesiogiai nepasireiškia, bet yra suvokiama ir kaip interpretacijos horizontas. Suvokimas vyksta kaip nuolatinė interpretacija. Jis nėra izoliuotas, kiekvienas suvokimo aktas yra susietas su gyvenimo aplinkybėmis ir jų konteksto visuma. Remdamasis Heideggeriu, Sezemanas kalba apie gyvenimo kontekstą kaip esmingą suvokiančiojo subjekto priklausomybę aplinkai ir veikimą šioje aplinkoje. Todėl suvokimas nebegali būti traktuojamas kaip tiesiog aktuali impresija.

> Suvokimo duomenimis pagrįsta daikto pagava suponuoja jau kai ką daugiau nei aktualią impresiją; įvyksta daikto anticipacija kaip vientisos struktūros, kurią patyrimas pripildo konkrečia medžiaga ir patikslina, o ne tik dabar sukuria. (Sezemanas 2010a: 22)

Suvokimas vyksta kaip nuolatinis patikslinimas ir klaidų atitaisymas. Tačiau toks interpretacinis būties suvokimas negali būti įspraudžiamas į griežtus loginio dėsingumo rėmus. Psichinės būties neapibrėžtumą Sezemanas aiškino pasitelkdamas duotybe nepagaunamo papildymo sampratą.

> Tai, kas kartu duota arba kartu pagauta, yra arba būtinas *objekto reiškinio* konkretaus aspekto papildymas, arba tai yra tam tikros suvokimo struktūros apibrėžtys, kurios nors ir yra pastarojoje, tačiau jos ypatinga duotybe nepagaunamos. (Sezemanas, 2010a: 34)

Sezemanas kritikavo bandymą sąmonės neapibrėžtumą aiškinti kaip pasąmonės veiklos rezultatą. Anot jo, sąmonės turinių neapibrėžtumas negali būti paaiškinamas pasąmone, tarsi vaizdinių, jausmų, nuotaikų neaiškumo priežastis būtų ta, kad jie tik iš dalies suvokiami sąmonėje, o didesnioji jų dalis pasislepia pasąmonėje, tarsi tai būtų ledkalnis, kurio tik viršūnė regima virš vandens paviršiaus (Sezemanas, 2010a: 34). Sezemanas kritikavo Freudo pasąmonės sampratą dėl to, kad ji supaprastintai vaizduojama kaip esanti transcendentiška sąmonei. Šis sąmonės ir pasąmonės santykio modelis, pasak Sezemano, remiasi erdviniais sąmonės įvaizdžiais tarsi pasąmonės turiniai galėtų nukeliauti į visiškai skirtingą sąmonės sritį ir vėl iš jos parvykti. Kita vertus, pasak Sezemano, Freudas ir pats savo paskutinėse publikacijose mėgino patikslinti sąmonės ir pasąmonės ryšio interpretaciją. Knygoje *Ego ir Id* (*Das Ich und das Es*, 1923) jis apibūdino *Aš* (*Ego*) kaip priveligijuotą ir vidujiškai organizuotą pasąmonės psichinės sferos *Tai* (*Id*). Taigi Sezemanas, panašiai kaip ir vėliau Sartre'as knygoje *Būtis ir nebūtis* (*L'Être et le Néant*, 1943), kritikavo Freudo pasąmonės sampratą teigdamas, kad ji negali būti visiškai atskirta nuo sąmonės. Pasąmonės negalima traktuoti ir kaip fiziologinių procesų dispozicijos, nes taip išardoma psichinės srities vienovė. Sąmonė nėra vienalytė ir tapati sau. Sąmonei būdingos įvairios dimensijos ir modifikacijos. Todėl pasąmonė yra esminga pačios sąmonės gyvavimo dalis. Sezemanas išskyrė tris Freudo sampratos trūkumus: 1) neteisinga manyti, kad vaizdiniai, jausmai, valios impulsai yra savarankiški ir nuo asmens ego nepriklausomi elementai; 2) negali būti suvienodinti sąmoningi ir pasąmoningi psichiniai fenomenai, tarsi visi jie turėtų tą pačią struktūrą, kaip ir materialūs daiktai; 3) psichinių reiškinių nepriklausomybė nuo *Aš* ir nuo sąmonės atsiranda tada, kai psichikai yra priskiriami dalykinės būties požymiai, t. y. kai ji objektyvuojama.

Apibendrinant galima teigti, kad Sezemanas pasąmonę suprato kaip tokią psichinės būties dalį, kuri yra susaistyta su sąmone ir *Aš* veikla. Pasąmonė negali būti tapatinama su nepastabumu ar su nedėmesingumu. Atsisakydamas sąmonę suprasti vien kaip refleksija grindžiamą veiklą Sezemanas pačioje sąmonėje „atrado" pasąmonę, kaip implikuojančios sąmonės ir ikirefleksyvaus

nedalykinio psichinio gyvenimo specifiką. Svarbiausia, kad sąmonė ir pasąmonė negali būti traktuojamos daiktiškai ir todėl šiam santykiui apibūdinti netinka loginio racionalumo dėsningumai.

## INTUICIJA IR SĄVOKINIS PAŽINIMAS

Dar viena sritis, kurioje pasireiškia racionalumo ir iracionalumo koreliacija yra intuicijos ir sąvokinio pažinimo sąveika. Sezemanas, kaip ir Husserlis, pripažino intuicijos pirmumą pažinimo procese ir teigė, kad galutinis bet kurio *įtarpinto* pažinimo tikrumo pagrindas yra tiesioginė intuicija. Pažinimo tikrumą gali patvirtinti tik *pagrįstas* pažinimas – tiesioginis pažinimas, kuris išvengia įtarpinto pagrindimo *regressus in infinitum* (Sezemanas 1987b: 131). Reikia pastebėti, kad Belovas interpretuodamas akcentuoja neigiamą Sezemano požiūrį į intuicijos reikšmę pažinimui, nes intuicionizmas esą lieka prisirišęs prie dalykinio pažinimo (Belov 2008: 62). Mano manymu, Sezemanas ne tik kritikavo intuicijos sampratą, bet ir pabrėžė jos svarbą pažinimo teorijai, logikai ir estetikai. Pačią idėją apie racionalumo ir iracionalumo sąryšį Sezemanas, matyt, perėmė iš Losskio, kuris racionalumo ir iracionalumo suartėjimą kildino iš tiesioginės intuicijos pirmapradiškumo. Losskis apibendrindamas intuitytivizmo pagrindinius bruožus teigė, kad intuicija grindžiamas pažinimas suartina žinojimą su būtimi, nes supratimo procesas yra paremtas tiesioginiu būties realizavimosi stebėjimu. Skirtingais duoties būdais paremtas žinojimas negali būti skirstomas į racionalų ar iracionalų. Tai, jo nuomone, panaikina racionalumo ir iracionalumo priešingybę, kuria remiasi įvairios filosofinės mokyklos (Losskij 1924: 273). Sezemanas, panašiai kaip ir Losskis, kalbėdamas apie intuiciją, rado būdą, kaip suartinti racionalumą su iracionalumu. Tiesa, intuicija, jo manymu, pažinimo procese nėra pakankama, nes ji yra tik pažinimo pradžia, kurią turi papildyti sąvokinis pažinimas. Kaip ikirefleksyvus žinojimas dera su refleksyviu, ikidalykinis pažinimas – su dalykiniu, taip ir intuityvus pažinimas yra derinamas su sąvokiniu įtarpintu pažinimu.

> Taigi pažinimo struktūroje tiesioginei intuicijai priklauso dalykinis prioritetas. Ji yra bet kokios dalykinės pagavos pradžia ir pagrindas. Bet pačiam pažinimui, jo raidos laiko požiūriu, pirmas dalykas visada yra tai, kas gauta per tarpininką. Vos tik jis pirmą sykį susimąsto pats apie save, jis atranda save jau kaip tarpininkaujamą ir būtent – tarpininkaujamą sąvokų. Ir tik žvelgdamas atgal, reflektuodamas

> savo realias prielaidas, jis įsisąmonina savo intuityvią kilmę. Tad visai natūralu, kad reflektuojanti sąmonė, vos tik pamėginusi išsiaiškinti, kas yra racionalumas, protingumas, tariasi įžvelgusi, kad sąvokų tarpininkavimas kaip tik ir yra racionalumo esmė. O kai jau sykį sąvokų tarpininkavimas pripažįstamas specifine racionalumo savybe, tai pradeda rodytis, kad, priešingai, intuityvioji pažinimo dalis, kuri yra tiesioginė, sąvokų netarpininkaujama, turi būti apibūdinama kaip iracionalumas, kaip tai, kas neparemta protu. (Sezemanas 1987b: 134)

Sezemanas ne tik rėmėsi Husserlio intuicijos samprata, pritardamas tam, kad intuicija paradoksaliu būdu yra būtina racionaliam pagrindimui, bet ir papildė huserlišką akivaizdumo sampratą. Sezemano manymu, akivaizdumas turi būti siejamas su refleksijos būdu objektyvuojančia intuicijos modifikacija:

> Ar pats akivaizdumas aktualizuojamas jau paprastoje intuicijoje, savaiminiu objekto duotumu? Matyt, kad ne. Juk pirminė intuicija tik „turi" savaime duotą objektą ir pati ištirpsta tame turėjime. Akivaizdumas čia egzistuoja tik *in potentia*. Tikras akivaizdumas išgyvenamas tiktai tada, kai mes susimąstome, susivokiame, jog objektas stovi prieš mus savo pirminiu pavidalu, taigi kai mes reflektuojame pačią intuiciją ir siejame ją su objekto savaiminiu duotumu. (Sezemanas 1987b: 133)

Sezemanas pabrėžė intuicijos ir refleksijos ryšį. Intuicija negalinti būti gryna. Jos akivaizdumas tampa racionalia motyvacija tik per refleksiją. Intuityvi duotis yra problemiška, nes ji nuolatos peržengia savo ribas. Duoties ribų peržengimas yra ir pačios intuicijos transcendavimas. Sezemanas net pasiūlė „stigmatinės" ir „konspektyvios" intuicijos perskyrą. Tiesioginė intuicija, pasak Sezemano, neatitinka sisteminio sąryšio reikalavimų, nes ji yra „stigmatinė" intuicija ir izoliuoja savo objektą. Todėl ją turėtų papildyti „konspektyvi" intuicija, kuri gali būti plėtojama dialektiškai išeinant anapus jos ribų (Sezemanas 1987b: 132). Intuiciją turi papildyti sąvokinis loginis pažinimas, nes tik jis gali atskleisti ir apibrėžti bendrybes. Sezemanas atmetė fenomenologinę esmių intuicijos sampratą, nes, jo manymu, tokia koncepcija remiasi prielaida, kad esmės yra prieinamos objektiškai, kaip ir jusliniai dalykai. Sezemano požiūriu, „pirminis idealios būties (esmių, sąvokų) duotumas nėra grynai dalykinis; kad dalykiškumas, kurį ta būtis pasiekia loginėje analizėje, yra antrinis ir priklausomas nuo objektinančio pažinimo pirminio akto" (Sezemanas 1987b: 120). Šiuo atveju Sezemanas, mano požiūriu, neteisingai suprato huserlišką eidetinę intuiciją. Tarsi juslinės ir kategorinės intuicijos ryšys paneigtų idealios būties objektyvumą. Idealios būties ir juslinės raiškos sąryšį Sezemanas daug geriau atskleidė savo *Estetikoje*. Pažinimo teorijoje jis liko prisirišęs prie loginio racionalumo, kaip būtino žinojimo elemento, sampratos. Apibendrinant galima teigti, kad Sezemanas racionalumą siejo su

logine sfera, kuri tampa savarankiška per objektyvuojančius pažinimo aktus. Kita vertus, Sezemanas pripažino, kad loginė žinojimo sfera nėra pirmapradė. Ji yra išvestinė ir remiasi ontologinėmis bei metafizinėmis prielaidomis, kurios formuoja pažinimo nuostatą.

Ilgamečius apmąstymus apie šį pažinime egzistuojantį intuicijos ir konstrukcijos dualumą Sezemanas apibendrino savo straipsnyje „Mūsų laikų gnoseologijai naujai orientuojantis" (1935). *Intuityvus* pažinimas, pasak Sezemano, suvokia realų objektą, o *konstruktyvus* pažinimas sukuria pažįstamą objektą. Intuityvistai ir fenomenologai, Sezemano teigimu, atgaivino realistinę pažinimo koncepciją, nes pripažino, kad intuicija pateikia pačius dalykus, o ne jų reprezentacijas.

> Tai, be abejo, svarbus A. Bergsono, kitų intuityvistų (pavyzdžiui, N. Loskio) ir ypač fenomenologinės mokyklos nuopelnas, kad jie atgaivino realistinę pažinimo koncepciją ir iškėlė aikštėn jos loginį ir faktinį pagrindą. Pažinimas nebūtų tai, ką jis reiškia, ir negalėtų būti skiriamas nuo kitų sąmonės aktų (pavyzdžiui, nuo vaizduotės), jei jis nepagautų to, kas yra arba tampa iš tikrųjų, jei šiaip ar taip nepristatytų (nepateiktų) subjektui to, kas iš tikro yra. Kitaip pažinimas negalėtų būti suprantamas, nes, atsisakius nuo tokios jo sampratos, pažinimas nustoja buvęs pažinimas. Todėl ir idealizmas, kad ir žiūrėdamas į pažinimą kaip į kūrybinį procesą, galų gale negali apsieiti be intuityvaus pažinimo koncepcijos. Šiaip ar taip, jis suponuoja ją, nors ir neigia savo galutinėse išvadose. (Sezemanas 1987d: 357–358)

Sezemanas intuityvizmą, kaip ir fenomenologinę mokyklą, priskyrė prie realistų, nes jie pripažįsta tiesioginį dalykų pažinimą. Tačiau intuicija, pasak Sezemano, yra būtinas, bet nepakankamas žinojimo pagrindas. Visų pirma, intuicija nebūna gryna, nes jos turinys atsiskleidžia tik jai suteikiant loginę formą. Ji turi būti paversta abstrakčia sąvokų kalba. Taigi loginės žinojimo konstrukcijos yra susijusios su pirmine intuicija, kurios potencialų turinį jos ir atskleidžia. Be to, intuicijos interpretavimas prasideda jau nuo paties subjekto nuostatų ir jo santykio su aplinkiniu pasauliu. Tad Sezemanas pažinimą suprato jau ne kaip grynai teorinę kontempliaciją, bet kaip veiklą pasaulyje.

> Nustatydamas ypatingą subjekto santykį su objektu, pats pažinimas yra tam tikras įvykis būtyje (tikrovėje). Ir todėl kiekviena gnoseologinė pažiūra jau yra tam tikra atitinkama būties interpretacija. (Sezemanas 1987d: 362)

Sezemanas pabrėžė, kad toks gnoseologijos siekis apimti ir intuicijos konkretumą, ir konstrukcijos abstraktumą gali būti išspręstas tik formuluojant naują filosofinę antropologiją, „kuri nagrinėja žmogų kaip konkrečią visybę ir vienodai skaitosi ir su žmogaus kontempliatyvumu, ir su jo aktyvumu" (Sezemanas

1987d: 364). Ontologinių pažinimo prielaidų apmąstymas Sezemaną atvedė prie filosofinės antropologijos, be kurios neįmanoma suprasti žmogiškojo santykio su būtimi. Sezemanas atmetė ne tik neokantinį gnoseologizmą, bet ir Husserlio fenomenologiją, kurią jis traktavo kaip teoriją, atsiribojančią nuo konkretaus santykio su pasauliu nagrinėjimo. Alternatyvą jis matė Schelerio ir Heideggerio fenomenologiškai orientuotoje antropologijoje.

Sezemano apmąstymai apie racionalumo ir iracionalumo ryšį peržengia neokantinio metodologizmo ribas, nes įtraukia į svarstymų lauką daugelį problemų, kurios neokantininkams buvo antraeilės. Pirmiausia Sezemanas atsisakė duoties tapatinimo su moksliškai pažintu faktu. Pažinimo pradžia yra intuicija, kuri susiduria su baigtinės empirinės duoties problemiškumu. Pačioje duotyje yra perviršis, kuris veda pažinimą nuo to, kas duota, prie to, kas tiesiogiai neduota, bet yra implikuota duotyje. Kita vertus, duotis yra siejama su nuostatomis, kurios nėra subjektyvios, nes išsaugo atvirumą duoties būdams. Pažinimo analizę Sezemanas siejo su žinojimo tyrimu. Žinojimą Sezemanas analizavo remdamasis sąmoningumo eksplikacija. Dalykai turi būti ne tik duoti, bet ir įsisąmoninti. Sąmoningumas yra skirtingų laipsnių, jam būdingas vienoks ar kitoks intensyvumas. Sąmonės nuostatų kaitaliojimas atitinka būties duoties būdus, padeda sutelkti dėmesį ir susikoncentruoti svarbiausiais gyvenimo momentais. Pažinimas plėtojasi tarp baigtinės empirinės duoties ir begalinės užduoties, kuri pačiame pažinime iškyla kaip reguliatyvus žinojimo idealas. Žinojimas neįmanomas be pažinimo tapsmo, o pastarasis suponuoja subjekto savęs pažinimą ir sąmoningą tapsmą. Mokslinis pažinimas yra konvertuojamas į etinį savęs pažinimą ir savimone grindžiamą savęs tobulinimą. Kita vertus, klausimas apie grynąjį žinojimą, kaip galutinį pažinimo tikslą, lieka atviras.

# 5 SKYRIUS

# GRYNOJO ŽINOJIMO PROBLEMA

Grynojo žinojimo problemos formulavimas sietinas su kantizmo filosofija. Immanuelis Kantas pirmasis knygoje *Grynojo proto kritika* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) išplėtojo tokią filosofinio žinojimo sistemą, kuri leido tyrinėti išgrynintą jo struktūrą. Kokios yra žinojimo galimybės sąlygos? Koks yra pažįstančiojo subjekto ir pažįstamojo objekto santykis grynu pavidalu? Neokantizmo filosofija perėmė ir pratęsė šio tyrinėjimo intencijas. Marburgo neokantizmo mokykloje buvo akcentuojamas gamtamokslinis pažinimas, kuris geriausiai atitinka grynojo žinojimo principus. Marburgiečiai teigė, kad žinojimas turi būti išgrynintas panaikinant jame paskutinius empirinio santykio su pasauliu likučius. Tik nekontingentiškas grynasis subjektas gali būti tikrasis pažinimo subjektas, atskleidžiantis galutinius ir objekyvius pasaulio logikos dėsnius. Marburgo neokantininkai grynąjį žinojimą suprato vadovaudamiesi gamtos mokslų pavyzdžiu, kai pažinimo subjektas realiai nedalyvauja būtyje, bet ją kontempliuoja neužimdamas jos atžvilgiu jokios pozicijos. Marburgo neokantininkų teigimu, grynasis žinojimas turi remtis pasaulio tikrovės, kokia ji yra pati savaime, konstravimu.

Fenomenologinė filosofija pasuko kitu keliu. Ieškodama prieigos prie pasaulio tikrovės, fenomenologija atmetė gamtamokslinę grynojo žinojimo paradigmą, nes ji neatitiko realaus buvimo pasaulyje ir neapmąstė prielaidų, kuriomis buvo paremta. Husserlis sukritikavo gamtos moksluose vyraujantį natūralizmą ir objektyvizmą, laikydamas juos klaidingais pažinimo modeliais. Jo teigimu, žinojimas turi būti sugrąžintas prie tiesioginės gyvenamo pasaulio patirties ir tik ja remdamasis jis gali patvirtinti bet kokio žinojimo teisingumą. Tačiau fenomenologija neatmeta ir grynojo žinojimo idėjos. Tiesa, grynasis žinojimas fenomenologų nuomone, negali būti tapatinamas su gamtamoksliniu tiesioginės patirties paneigimu. Husserlis parodė, kad galima atskleisti

grynąsias žinojimo formas gilinantis į tai, kas yra duota tiesioginėje patirtyje. Norint atskleisti grynąsias žinojimo struktūras, nebūtina paneigti realių pažinimo sąlygų ir paties subjekto nusistatymų. Empirinė duotis ne paslepia esmę, bet ją atskleidžia fenomeno raiškoje. Grynojo žinojimo struktūrą empirinėje pažinimo situacijoje galima įsisąmoninti įgyvendinant metodines fenomenologinės redukcijos procedūras.

Kaip šiame kontekste atrodo Sezemano filosofijos projektas? Sezemano studija, pavadinimu *Apie grynojo žinojimo probemą*, buvo publikuota 1927 metais. Joje atsispindi pagrindinės filosofo sprendžiamos problemos. Studija parašyta įprastu Sezemanui stiliumi, kai jis tiesiogiai imasi nagrinėti filosofines problemas, beveik neteikdamas nuorodų į kitus autorius ir jų tekstus. Todėl Sezemano filosofijos santykis su neokantizmu ir fenomenologija gali būti rekonstruotas tik remiantis jo apmąstymų raida ir analizuojant pateikiamus argumentus.

Pirmiausia aptarsiu, kaip Sezemanas kritikavo gamtamokslinį pažinimo modelį, išryškindamas dalykinio ir nedalykinio pažinimo perskyrą bei tiesioginės savimonės svarbą. Tada analizuosiu intuicijos problemą ir kaip Sezemanas ją susiejo su pažinimo nuostatomis. Pabaigoje aptarsiu, kaip Sezemanas suprato žinojimo genezę ir kodėl jis žinojimą grindė nedalykiniu savęs pažinimu.

## GAMTAMOKSLINIO PAŽINIMO KRITIKA

Sezemanas kritikavo pažinimo teoriją, kuri vietoj pažinimo esmės tyrinėjimo siūlė gilintis į empiriniuose moksluose nusistovėjusias pažinimo formas. Taip filosofai nekritiškai perima moksluose egzistuojančias nuostatas ir kartu tarsi sutinka su prielaida, kad pažinimas apskritai ir mokslinis pažinimas yra vienas ir tas pat dalykas. Sezemanas siūlė atsargiai vertinti tokias skubotas išvadas, nes empiriniai mokslai toli gražu nepateikia vientiso ir akivaizdžiai visiems priimtino pažinimo modelio. Pažinimas skiriasi ne tik įvairiomis tendencijomis, kurios yra akcentuojamos skirtinguose moksluose, bet ir nuostatomis, kurios įvairuoja gamtos ir dvasios moksluose. Filosofai vadovaudamiesi vienu ar kitu modeliu gali susikurti pažinimo sampratą. Tačiau tikrasis pažinimo esmės atskleidimas, pasak Sezemano, yra galimas tik atsisakius orientacijos

į pozityvius mokslus. Sezemanas siūlė ne dedukuoti pažinimo esmę iš vieno ar kito specifinio pažinimo, bet atvirkščiai – specifinį pažinimą suprasti fenomenologiškai, atskleidžiant bendrąją pažinimo esmę. Tokiu atveju konkretaus žinojimo formos neturėtų būti neigiamos, jos būtų suprantamos kaip esminio žinojimo variacijos. Sezemano tyrimas skirtas grynojo žinojimo problemai kaip tik todėl, kad jis atsisakė tapatinti žinojimo esmę su kuria nors viena empirine mokslinio pažinimo forma. Sezemano teigimu, eidetinė žinojimo esmės intuicija yra pirmesnė ir jos negali paneigti viena ar kita netobula empirinio pažinimo forma. Atvirkščiai, kiekviena empirinė pažinimo forma nepriklausomai nuo to, kaip interpretuoja realų pažinimą, vis dėlto siekia adekvačiai įsisąvinti ir pateikti savaime egzistuojantį objektą (Sezemanas 2006: 121). Sezemanas tokį objekto adekvataus įsisąvinimo ir jo duoties būdą vadino intuicija:

> Taigi, matomai tinkamiausias ir adekvačiausias gryno pažintinio subjekto ir objekto santykio būdas yra „įžvalga" arba „intuicija". Įžvalga – tai tiesioginis žinojimo ištirpinimas objekte, t. y. „duoties" aktas, kuriame subjektas objekto atžvilgiu elgiasi išimtinai pasyviai, jo nekeičia ir nedeformuoja. Jei regėjimas yra pats objektyviausias juslinio suvokimo būdas, tai jis neleidžia subjektui prisiartinti prie objekto ir užmegzti su objektu tokio santykio, kuris tą objektą paveiktų. Regėjimas išlaiko atstumą tarp subjekto ir objekto bei tuo pačiu išsaugo objekto savaiminį buvimą, jo pirmapradišką nepriklausomybę nuo subjekto. Šiuo atžvilgiu intuityvizmas, be abejonės, yra ta pažinimo teorija, kuri gryniausiu pavidalu įsisavina žinojimo ir pažinimo prasmę. (Sezemanas 2006: 123)

Ne kartą jau minėjau, kad Sezemanui artima intuityvizmo pozicija, jis remėsi Husserlio ir Losskio suformuluota intuicijos samprata. Intuiciją Sezemanas dažniausiai traktavo kaip tiesioginę daiktų patirtį, kuri yra bet kokio žinojimo pagrindas. Tačiau nagrinėdamas mokslinio pažinimo klausimus Sezemanas intuiciją pabrėžtinai laikė objektyvaus arba adekvataus juslinio suvokimo būdu. Pažinimo objektyvumas, kai jis siejamas su atstumu tarp subjekto ir objekto, geriausiai realizuojamas gamtos moksluose. Sezemanas akcentavo, kad gamtos moksluose atstumas tarp subjekto ir objekto palaikomas siekiant eliminuoti realų subjektą iš pažinimo proceso. Gamtos moksluose remiamasi desubjektyvizacijos prielaida, nes objektyvumas suprantamas kaip bet kokio subjektyvumo pašalinimas iš žinojimo. Gamtamokslinis pažinimas prisiriša prie siaurai suprastos objektyvumo sampratos, kurią Husserlis kritikavo kaip objektyvizmo ir natūralizmo įtvirtintą prietarą. Sezemanas pritardamas tokiai objektyvizmo kritikai pažymėjo, jog gamtamokslinis pažinimas

paneigia ne tik subjekto aktų ir nuostatų reikšmingumą, bet ir tai, į ką tie aktai yra nukreipti ir kuo jie objektyviai yra grindžiami (Sezemanas 2006: 127). Objektyvumo samprata turėtų būti suprantama plačiau, neapsiribojant siaura gamtamokslinio pažinimo perspektyva. Tokia objektyvumo samprata, kai pažinime yra visiškai panaikinamas subjekto dalyvavimas, netinka dvasios mokslams. Moraliniai, religiniai, estetiniai fenomenai negali būti pažįstami tarsi jie būtų fizinės gamtos dalis. Dvasinė patirtis, pasak Sezemano, yra susijusi su išgyvenimais, todėl dvasinius fenomenus ir vertybes gali pažinti tik tie, kurie sugeba juos išgyventi arba suvokia, kaip juos išgyvena kiti. Skirtingai nuo gamtos moksluose vyraujančio objektyvaus pažinimo, kuris nušalina subjektą ir neleidžia jam dalyvauti ir prisiliesti prie pažįstamų dalykų, dvasinis pažinimas reikalauja tiesioginio subjekto dalyvavimo. Moralinės, religinės ir estetinės vertybės numato atitinkamą patirtį. Ši patirtis gali būti skirtinga priklausomai nuo vertybių duoties būdo. Kita vertus, tokiame vertybiniame pažinime, arba dvasinio fenomeno realizavime, tampa svarbus ir paties subjekto dalyvavimas, kuris apibūdinamas kaip subjekto pozicija arba nuostata. Pasak Sezemano, pozicija apibūdina subjekto dalyvavimą išgyvenamoje būtyje, o nuostata akcentuoja subjekto valingą ar nevalingą nukreiptumą ir atvirumą tiems būties regionams, kuriuose subjektas dalyvauja (Sezemanas 2006: 124–125). Teigdamas, kad neįmanoma pažinti vertybinių fenomenų esmės ignoruojant subjekto poziciją ir jo empatinius išgyvenimus, Sezemanas akivaizdžiai rėmėsi fenomenologiniais Maxo Schelerio ir Ditricho Hildebrando tyrinėjimais. Pastarieji tyrinėjo vertybinio pažinimo specifiką etikoje ir teigė, kad vertybės yra duotos tiesioginiuose intuicijos aktuose, kurie gali būti lyginami su fenomenologine esmės įžvalga.

Remdamasis gamtos ir dvasios moksluose užfiksuotais pažinimo skirtumais, Sezemanas siūlė pažinimą skirstyti į dalykinį ir nedalykinį. Dalykinis pažinimas atitinka objektyvaus gamtamokslinio pažinimo kriterijus, kai subjektas tiesiogiai nedalyvauja pažįstamų objektų būtyje ir išlaiko jų atžvilgiu atstumą. Nedalykinis pažinimas remiasi subjekto išgyvenimais, per kuriuos yra duoti moraliniai, religiniai ir estetiniai objektai. Sezemanas pateikė kelias nedalykinio pažinimo charakteristikas. Pirma, nedalykinė pažinimo forma yra susijusi su neteorine subjekto laikysena, kuri suponuoja subjekto dalyvavimą fenomene. Antra, nedalykinis objektų išgyvenimas pasižymi savimone. Išgyvenantis *Aš* negali būti atsikiriamas nuo paties išgyvenimo, bet jame

dalvauja imanentiškai. Jei *Aš* atskiriamas nuo tokio išgyvenimo, tai sunaikinamas ir pats išgyvenimas. Sezemanas teigė:

> Todėl ir subjektas gali žinoti apie išgyvenimą ir jo turinį tik tada, kai jis žino apie save patį, t. y. bet koks žinojimas apie išgyvenimą tampriai susijęs su tiesiogine savimone ir savęs supratimu ir tiktai tokia savęs supratimo forma yra galimas. (Sezemanas 2006: 126)

Nedalykinis pažinimas yra nukreiptas ne tik į dalyko išgyvenimą, bet ir į paties išgyvenimo pažinimą. Pastarasis pasižymi tuo, kad yra ikirefleksyvus ir neobjektyvuojantis savimonės aktas, kuriame pats išgyvenimo subjektas nevirsta objektu. Savimonė nedalykiniame pažinime negali būti sąvokomis suformuotas pažinimas. Sąvokinis formuotas savęs pažinimas įmanomas, tačiau tik tada, kai subjektas paverčiamas objektu ir ikirefleksyvus žinojimas virsta refleksyviu. Kaip vyksta slinktis nuo nedalykinio pažinimo prie dalykinio?

Pirmiausia reikia pažymėti, kad apibūdindamas nedalykinį pažinimą kaip ikirefleksyvų, kuris yra refleksyvaus formuoto pažinimo pagrindas, Sezemanas išplėtė dalykinio ir nedalykinio pažinimo perskyrą. Nedalykinis tiesioginis pasaulio fenomenų pažinimas yra tarsi praktinis orientavimasis pasaulyje, kuris nereikalauja teorinės refleksijos. Šia prasme nedalykinis pažinimas yra ikimokslinis ir ikiteorinis dalyvavimo fenomenuose būdas, kuris apima ir tiesioginį savęs supratimą. Dalykinis pažinimas šiuo požiūriu atitinka gamtamokslinį pažinimo būdą, kuriame laikomasi subjekto ir objekto atskyrimo bei sąvokinio formuoto pažinimo reikalavimų. Dalykinis pažinimas gali padėti nedalykiniam pažinimui įgyti sąvokinę formą, kai dirbtiniu ir net prievartiniu būdu transformuoja šį tiesioginį nereflektyvų žinojimą į refleksyviai medijuotą žinojimą (ten pat).

Tačiau ar galima teigti, jog dalykinis pažinimas yra universalesnis ir labiau atitinka grynojo žinojimo reikalavimus nei nedalykinis žinojimas? Sezemanas į šį klausimą atsakė neigiamai ir nurodė tris dalykinio pažinimo trūkumus. Pirma, dalykinis pažinimas negali pretenduoti į universalumą, nes jis yra nukreiptas į konkrečius būties sluoksnius ir negali apimti būties visumos. Antra, kadangi dalykinis pažinimas nėra universalus, jis negali būti laikomas galutiniu ir adekvačiu pažinimu. Trečia, dalykinis pažinimas negali būti vyraujantis kitų pažinimo būdų atžvilgiu, nes jo santykis su būtimi yra ne tik apribotas tam tikru būdu atrinktais objektais, bet ir suponuoja sąmoningą

subjekto poziciją ir nuostatą realizuojant gamtamokslinį pažinimo būdą (Sezemanas 2006: 127). Šios išvados yra svarbios tuo, kad jos parodo Sezemano pozicijos ir neokantinio loginio idealizmo skirtumą. Ypač reikšminga pastaba apie tai, jog gamtamokslinis pažinimas yra paremtas tam tikra pažįstančiojo subjekto pozicija ir nuostata, nes patys gamtos mokslai šios subjekto pozicijos reflektuoti negali. Gamtamokslinio pažinimo metodologija neleidžia atsižvelgti į tai, kaip fenomenų pažinimo procese dalyvauja subjektas ir į kokius dalykus ir būties aspektus yra kreipiamas jo dėmesys. Kitaip tariant, gamtamokslinia me pažinime nesilaikoma tokios objektyvumo ir universalumo nuostatos, kuri deklaruojama. Gamtamokslinį pažinimo būdą įmanoma gyvendinti tiktai tokiame pasaulyje, kuriame nėra jokio subjekto ir apskritai nieko subjektyvaus. Gamtamokslinis pažinimas, kaip ir kiti galimi pažinimo būdai, neišvengiamai laikosi apribojančių nuostatų, kuriomis remiantis yra konstituojama objektinė tyrimų sritis.

> Vadinasi, mes darom išvadą: bet koks mechanicizmas ar pozityvizmas, kai jis pretenduoja įgyti vienintelės moksliškai pagrįstos pasaulėžiūros statusą neįvertina savo pozicijos sąlygotumo ir sąryšio su dalykine nuostata, kuri yra tik viena iš daugelio galimų nuostatų; t. y. jis remiasi neteisėtu dalykinio žinojimo sutapatinimu su grynu arba absoliučiu žinojimu (tiek, kiek jis apskritai tokį pripažįsta). (Sezemanas 2006: 129)

Sezemano atlikta analizė parodo, kad gamtamokslinis pažinimo būdas negali pretenduoti į išskirtinumą, nes jis, kaip ir kiti pažinimo būdai, yra paremtas nuostatomis. Gamtamokslinis pažinimas šias prielaidas neigia, kita vertus, dalykinio pažinimo būdu jos negali būti įsisavinamos.

## Beprielaidiškumas, nuostatos ir požiūrio taškas

Sezemanas siekė atskleisti žinojimo esmę, nes jo netenkino žinojimo redukavimas į vieną ar kitą mokslinio pažinimo būdą. Tadiciškai modernusis gamtos pažinimas buvo laikomas tikruoju pažinimu, ir toks žinojimas buvo keliamas kaip pavyzdys bet kokiam žinojimui. Tik toks pažinimas garantavo žinojimo objektyvumą ir visišką nepriklausomybę nuo subjektyvių prielaidų. Sezemano analizė parodė, kad realaus subjekto pašalinimas iš pažinimo proceso ir orientavimasis į pasaulį, kuriame nėra nieko subjektyvaus, toli gražu neužtikrina

gamtos pažinimui visiškos nepriklausomybės nuo prielaidų. Tampa aišku, kad ne tik kasdienis ikimokslinis pažinimas, bet ir mokslinis pažinimas yra susijęs su nuostatomis, be kurių nebūtų įmanoma išskirti specifinės objektų srities, į kurią toks pažinimas nukreipiamas. Kyla klausimas, ar apskritai galimas pažinimas be prielaidų? Sezemano nuomone, pažinimas be prielaidų nereiškia, kad toks pažinimas neturi jokių pradmenų ar pamatinių principų. Tai reiškia tik tai, kad tokie principai turi būti akivaizdūs ir savipakankami, nesiremiant jokiais kitais esmiškai svetimais faktoriais ir sąlygomis (Sezemanas 2006: 133). Sezemanas siekė atrasti tokį grynojo žinojimo pagrindų akivaizdumą, kuriuo rėmėsi ir Husserlis savo grynosios fenomenologijos projekte. Abu šie mąstytojai atmetė bandymą redukuoti žinojimą į gamtamokslinį pažinimą ir pabrėžė, kad gamtamokslinė prieiga prie tikrovės yra ne tikrovės, kokia ji yra pati savaime, atskleidimas, bet ir specifinėmis prielaidomis bei desubjektyvacijos nuostatomis grindžiamas pažinimo objektų konstituavimas. Sezemanas, kaip ir Husserlis, manė, kad grynojo žinojimo problema gali būti sprendžiama tik apmąstant nuostatų ir požiūrio vaidmenį pažinime.

Pasak Sezemano, nuostatos būdingos ne tik kasdieniam ikiteoriniam pažinimui, bet ir moksliniam pažinimui. Gamtamoksliniame pažinime ryšys su nuostatomis yra paneigiamas, jos labiau aktualesnės dvasios mokslų sričiai. Dvasios mokslai naudoja įvairias nuostatas, priklausomai nuo to, į kokią pažinimo objektų sritį yra kreipiamas dėmesys. Sezemano teigimu, egzistuoja daugybė nuostatų, kurios tarpusavyje gali būti susijusios arba viena kitą neigti. Pavyzdžiui, grynai dalykinė pozityvistinė gamtamokslinė nuostata paneigia nedalykinę religinę, estetinę ir etinę nuostatas. Tačiau įtampa egzistuoja ir tarp nedalykinių nuostatų. Religinė nuostata gali būti artimesnė etinei, o pastaroji gali prieštarauti estetinei. Viena nuostata gali būti dominuojanti kitų nuostatų atžvilgiu arba viena nuostata gali papildyti kitą, sudarydamos bendrą struktūrą. Ypatingą vietą tarp kitų nuostatų užima dalykinė nuostata, nes ji dominuoja ne tik gamtos moksluose, bet yra savaime suprantama ir kasdieniame išorinio pasaulio pažinime. Tiesa, Sezemanas remdamasis antropologiniais Lucieno Lévy-Bruhlio (1857–1939) tyrinėjimais, priėjo prie išvados, kad toks dalykinio pažintinio santykio su pasauliu vyravimas būdingas tik europietiškos kultūros žmonėms. Kitaip sakant, dalykinė nuostata dominuoja tose kultūrose, kurias paveikė moderni gamtamokslinė pasaulėžiūra (Sezemanas 2006: 131).

Grynasis žinojimas yra negalimas, jei neatsižvelgiama į nuostatas, kuriomis remiantis realizuojamas pažinimo aktas. Realus pažinimas negali išvengti nuostatų. Sezemanas to ir nemanė daryti. Jis pažymėjo, jog nuostatos pažinimo procese vaidina ne tik negatyvų, apribojantį vaidmenį, bet joms būdingas ir pozityvus aspektas. Nuostata „ne tik apriboja subjekto regėjimo lauką, ne tik padaro jį aklą konkrečių fenomenų atžvilgiu, bet ir atveria jo žvilgsniui apibrėžtas objektų sritis, taip jo pažinimui atsiveria tam tikros suvokimo galimybės" (Sezemanas 2006: 136). Toks dvilypis nuostatos įvertinimas leidžia naujai suprasti ir grynojo žinojimo sąlygotumą. Tradiciškai manoma, kad grynasis žinojimas galimas tik tada, kai jis nėra susijęs su nuostatomis. Pasak Sezemano, tai yra neįmanoma, nes kiekvienas realus baigtinio žmogaus pažinimo aktas yra susijęs su tam tikru *požiūrio tašku*. Kiekvienas pažinimo subjektas, būdamas baigtine būtybe, savo pažinime yra susietas su tam tikru požiūrio tašku. Pasaulis atsiveria iš tam tikro požiūrio taško. Tai reiškia, kad požiūrio taškas ne tik atveria, bet ir apriboja pasaulio raišką akiračiais. Pastarieji yra priklausomi nuo konkretaus požiūrio perspektyvos. Toks su požiūrio tašku susijęs pažinimo perspektyvumas tarsi paneigia visus kitus požiūrio taškus ir jiems atsiveriančius akiračius. Įveikti šį požiūrio taško ribotumą galima tik įveikiant savo paties prielaidas ir judant link kito požiūrio taško, kuris gali papildyti manąjį. Toks vieno požiūrio implikavimas kitame leistų priartėti prie visaapimančio požiūrio. Tačiau implikacija, pasak Sezemano, šiuo atveju negali būti suprasta kaip grynai loginis dviejų požiūrių suvienijimas. Čia turima omenyje gnoseologinė požiūrių jungtis, kai sujungiamos ne sąvokos ir ne vienas žinojimas su kitu, bet vienas santykis su objektu papildomas kitu.

> Vis dėlto „požiūrio taškas" yra specifinė gnoseologinė, o ne loginė sąvoka, kuri pagal savo funkciją turi apibrėžti žinojimo sąryšį su objektu ir su subjektu. Su objektu jis susijęs todėl, kad kiekvienas jo aspektas (tiek, kiek jis apskritai yra vertingas pažinimui) yra įšaknytas objekte ir atstovauja patį objektą, nors ir perspektyviai bei nepilnai. Su subjektu jis susijęs todėl, kad objekto aspektas nėra grynas ir tobulas, bet visada suvokiamas kaip perspektyvoje pasireiškiantis niuansas, visada tik konkrečiuose segmentuose, kuriuos sąlygoja subjekto požiūrio taškas. (Sezemanas 2006: 134)

Toks požiūrio taško susiejimas ne tik su subjekto pozicija, bet ir su paties objekto raiška, yra labai svarbus. Sezemanas, kaip ir daugelis fenomenologų, akcentavo požiūrio perspektyvumą, bet jo nelaikė absoliučiu. *Požiūrio taškas* suprantamas ne subjektyvistiškai, bet atskleidžiant transcendentalinį perspektyvos ir joje patiriamo objekto sąryšį. Objekto duotis yra koreliuota su subjekto

pozicija ir todėl pastaroji nėra subjektyvi. Objekto aspektų kaita koreliuoja su subjekto požiūrio taškų pakitimu. Požiūrio taško ribotumas yra įveikiamas pozityviai, nes judant prie kito požiūrio taško ir juos sujungiant nėra atsisakoma to, kas buvo suvokta kaip paties objekto aspektas, bet jis papildomas kitu aspektu. Sezemano teigimu, „Todėl kartu su požiūrio taško perspektyvumo supratimu visada duota ir galimybė įveikti jo ribotumą bei pereiti prie kito požiūrio taško" (Sezemanas 2006: 135).

Pažinimo procesas, kai vienas požiūrio taškas yra jungiamas su kitu, kai vieną objekto aspektą papildo kitas, nereiškia, jog šis pažinimas „išsibarsto" ar kad žingsnis po žingsnio pažįstamo objekto visuma suvokiama tik proceso pabaigoje. Nieko panašaus. Sezemano teigimu, visuma pažinimo procese yra duota pirmiausia. Sezemano teiginį, kad požiūrio taškas ar nuostata pažinime nepaneigia galimybės atskleisti esmę, gali būti lyginamas su fenomenologine esmės intuicija, kurios formuluotę randame Schelerio raštuose. Scheleris objekto suvokimą analizavo pradėdamas nuo visuminės esmės pagavos, o ne nuo atskiro požiūrio taško:

> Pavyzdžiui, aš klausiu: kas yra duota, kai aš suvokiu kūnišką materialų kubą? Visai įmanoma, kad man atsakys: yra duotas „perspektyvus vienos pusės vaizdas" arba netgi jo „jutimai"; toks atsakymas bus fundamentaliai neteisingas. „Duotas" čia kubas kaip visuma – ne padalintas į kokias nors „puses" ar „vaizdus": materialus daiktas, kuriam būdinga konkrečios erdvinės formos vienovė. Tai, kad faktiškai kubas duotas tik vizualiai, kad vizualūs suvokimo turinio elementai atitinka tiktai tokius matomo daikto taškus, kurie priklauso perspektyviai vienos jo pusės vaizdui – to duotyje nelieka nei mažiausio pėdsako, kaip nelieka jame ir duomenų apie cheminę sudėtį tos medžiagos, iš kurios kubas yra padarytas. Greičiau yra reikalinga eilė vis naujų turiningų ir sudėtingų aktų (kurie visi priklausytų natūraliam suvokimui) ir jų suderinimas tam, kad patirtyje atsirastų „perspektyvus vizualus vienos kubo pusės vaizdas". (Scheler 1916: 51)

Galima būtų teigti, kad pažinimo procese požiūrio taško niekaip negalima suderinti su esmės įžvalga. Tačiau tokį empiristams būdingą požiūrį fenomenologija atmeta. Esmės įžvalga nereiškia, kad reikia atsisakyti požiūrio taško. Pastarasis yra suderinamas su esmės intuicija – taip pat, kaip juslinė intuicija yra suderinama su kategorine intuicija. Vadinasi, pažinimas neturi atsisakyti nuostatos, nes toks pažinimas be nuostatos būtų nerealizuojamas realiame pažinimo procese. Pažinime reikia reflektuoti nuostatas ir suprasti, kaip laikantis tam tikro požiūrio taško galima jį transcenduoti per atskirą aspektą įžvelgiant visuminę esmę ir vieną objekto duoties aspektą jungiant su kitu. Pažinimas yra intuityvių aktų genezė, kurioje viena intuicija ne paneigia, bet

papildo kitą. Pavyzdžiui, stalo esmę aš galiu įžvelgti matydamas jį iš skirtingų pusių ir suvokdamas skirtingus jo aspektus, kuriais jis pasireiškia. Sezemano atlikta pažinimo nuostatų ir požiūrio taško analizė atskleidžia, jog intuicija visada transcenduoja pati save, nes nepasitenkina tokia objekto duotimi, kurią apibrėžia vieno kurio nors aspekto horizontas. Todėl nuostata pažinimo procese ne tik pažinimą apriboja, bet ir suteikia tam tikros įžvalgos galimybę.

> Nereikia užmiršti, kad nuostata pažinimo procese vaidina ne tik negatyvų, bet ir pozityvų vaidmenį. Ji ne tik apriboja subjekto regos lauką, ne tik padaro jį aklu santykyje su tam tikrais fenomenais, bet ir atveria jam, kita vertus, galimybę pamatyti konkrečias objektų sritis, suvokti konkrečius pažinimus. (Sezemanas 2006: 136)

Sezemanas tokiu būdu parodė, kad grynasis pažinimas, nors ir yra galimas tik kaip siekiamybė, nereiškia nuostatų paneigimo. Nuostatos yra būtinos, nes jos leidžia pamatyti konkrečias objektų sritis. Pavyzdžiui, žiūrėdami į paveikslą vien kaip į fizinį objektą negalėtume grožėtis jo išraiškingumu, nes tam yra reikalinga estetinė nuostata. Norėdami atsigerti vandens, mes stiklinę turėsime suvokti ne kaip meistriškai sukurtą grožėjimosi objektą, bet kaip įrankį, tinkamą įgyvendinti mūsų pragmatiniams tikslams. Grynojo žinojimo siekis suderinamas su konkrečiomis nuostatomis, jeigu jos bus reflektuojamos. Pažįstančioji sąmonė turi suvokti savo pačios sąlygotumą ir vienpusiškumą, nes tik taip gali būti įveikiamas pažinimo ribotumas ir įsisąvinamas pažinimo nuostatų reikšmingumas. Sezemano teigimu, žinojimas pranoksta pats save. Tokia žinojimo savitranscendencija vyksta ne viena, bet keliomis kryptimis. Žinojimas apie konkretų objektą atskiria jį nuo kitų objektų, kurie duoti kituose aktualiuose arba potencialiuose žinojimo aktuose, ir taip implikuoja savyje kitus žinojimo aktus. Žinojimas iš vienmačio transformuojasi į daugiamatį. Tokiu būdu jis gali atskleisti ne vieną kurį nors objekto aspektą, bet jo rūšį. Sezemanas, apibūdindamas žinojimo daugiamatiškumą ir galimybę transcenduoti prisirišimą prie požiūrio taško ar objekto duoties aspekto, remėsi huserliška ideacijos (esmės įžvalgos) samprata. Kita vertus, Sezemanas save transcenduojantį žinojimą siejo ir su hėgeliška dialektika (Sezemanas 2006: 136). Žinojimo galimybė transcenduoti save ir įveikti savo ribotumą susiejama su pozityvaus negatyvumo samprata. Negatyvumas hėgeliška prasme yra pozityvus kaip tik todėl, kad žinojimo ribų paneigimas atskleidžia naujo žinojimo lygmens galimybes ir išsaugo ankstesnio etapo sukauptą patirtį. Žinojimui būdingas judėjimas yra negalimas be tokio pozityvaus negatyvumo, nes be jo

negalėtume suprasti, kaip statiški pažinimo aktai, nukreipti į atskirus pažįstamo objekto aspektus, gali transformuotis į pažinimo genezę, kuri nukreipta į būties visumos pažinimą ir absoliutaus žinojimo įgyvendinimą. Taigi žinojimas, kaip totalaus būties pažinimo įgyvedinimas, negali būti apribotas empirinėmis sąlygomis, nes jis yra teleologiškai nukreiptas į universalumą, kuris peržengia empirinius apribojimus. Konkretus pažinimo aktas nuolatos susiduria su dialektine įtampa, tvyrančia tarp baigtinio požiūrio taško ir beribio universalios esmės atskleidimo proceso.

Žinojimo dinamika pasižymi ne tik nukreiptumu į objektą, bet ir grįžtamuoju ryšiu su savimi. Žinojimo absoliutas pasiekiamas refleksyviai įsisąvinant save patį. Žinojimas apie vieną ar kitą dalyką būtinai implikuoja santykį su pačiu žinojimo aktu ir tuo, kuris tą aktą įgyvendina. Todėl žinojimas, pasak Sezemano, visada implikuoja žinojimo turinio ir žinojimo akto, arba atitinkamai žinojimo ir žinojimo subjekto, koreliaciją (Sezemanas 2006: 139). Galima sakyti, kad žinojimo empirinis ribotumas yra paskata žinojimui tą ribotumą paneigti pozityvia prasme. Sąmonė įveikia ribas pažindama ne tik objektus, bet ir save pačią. Fenomenologinis nežinojimo arba nesąmoningumo įsisąmoninimas praplečia pačios sąmonės ribas.

> Žinojimo galia pasireiškia ne tik tuo, kad jis yra nukreiptas į transcendentišką jam būtį pačią savaime, bet ir tuo, kad jis tuo pat metu pasižymi sugebėjimu transcenduoti pats save, paneigti save, tačiau nesusinaikinant, išliekant tuo, kuo jis yra. Todėl tokios sąvokos kaip „nepažinus", „nemąstomas", „nesąmoningas" ir panašios yra visiškai galimos ir prasmingos net ir tada, kai jų tikslus prasmės fiksavimas kiekvieną kartą reikalauja specialaus fenomenologinio tyrinėjimo. (Sezemanas 2006: 142)

Sezemanas nesąmoningo žinojimo temą šiame tekste tiktai paminėjo, bet detalesnę jos analizę galime atrasti kitose jo studijose. Nesąmoningumo ar pasąmonės problema iškyla tada, kai sprendžiamas klausimas apie tai, kaip sąmonė yra duota sau pačiai. Sezemanas pripažino nesąmoningumą, bet tik kaip pačios sąmonės plotmę, kuri gali būti įsisąmoninta keičiant nuostatas ir plėtojant savęs pažinimą.

## DALYKINIO PAŽINIMO RIBOTUMAS IR SUGRĮŽIMAS PRIE NEDALYKINIO SAVĘS PAŽINIMO

Sezemanas kritikavo gamtamokslinį pažinimą kaip nesugebantį aprėpti būties visumos, tačiau pretenduojantį pateikti galutinius atsakymus apie pasaulio tikrovę. Jis parodė, kad gamtamokslinis pažinimas remiasi dalykine pažinimo nuostata, kuri neleidžia atskleisti gamtamokslinio pažinimo prielaidų. Tačiau Sezemanas nebuvo linkęs dalykinę pažinimo nuostatą atmesti kaip visiškai netinkamą. Dalykinė nuostata yra būdinga teoriniam žinojimui, kuris siekia pakylėti subjektą virš realaus dalyvavimo pasaulyje ir tokį dalyvavimą susaistančių nuostatų. Tik dalykinė nuostata gali užtikrinti žinojimo savarankiškumą ir autonomiją būties atžvilgiu. Žinojimas įgyja realią vertę tada, kai jis, pasak Sezemano, gali būti įsisavintas. O tai galima padaryti tik tuomet, kai žinojimas pavirsta loginę formą turinčia teorija. Sezemanas dažnai pabrėžė, kad bet kuri loginė žinojimo forma yra grindžiama ontologinėmis prielaidomis, tačiau, nepaisant to, jis pripažino ir nuo tiesioginės būties intuicijos atskirto teorinio žinojimo reikiamybę (Sezemanas 2006: 146). Loginės formos atsiradimas yra susijęs su kalbine žinojimo organizacija. Mąstymas ir žinojimas gali būti materializuojami kalba tik laikantis dalykinės nuostatos. Kita vertus, Sezemano teigimu, kai mąstymas ir žinojimas virsta objektyvuotomis kalbos formomis, iškyla naujas pavojus. Kalba tarsi įgyja savarankiškumą mąstymo atžvilgiu ir pradeda jį varžyti. Todėl žinojimo objektyvavimas, suteikiant jam būtiną loginę kalbinę formą, slepia savyje daugybę iššūkių, su kuriais tenka kovoti. Vienas iš tokių pavojų, kuriuos Sezemanas aptarė, – tai įsitikinimas, kad loginėmis sąvokomis suformuotas žinojimas yra tik tikrosios būties reprezentacija. Reprezentacinis žinojimo modelis visada remiasi galimybe palyginti reprezentacijas su pačiu reprezentuojamuoju dalyku, nes priešingu atveju nebūtų įmanoma nustatyti reprezentacijos ir reprezentuojamojo dalyko skirtumo. Galutinis absoliutaus žinojimo tikslas – įveikti imanencijos ir transcendencijos dualizmą bei atskleisti, kaip reprezentacijose pasireiškia pats reprezentuojamasis dalykas, kaip atvaizde dalyvauja provaizdis.

Fenomenologijoje plėtojama intencijos samprata, kuri pažinime leidžia griežtai atskirti intenduojamą transcendentinį objektą nuo imanentiškų reprezentacijų ir

> sąvokų duomenų, yra daug pasiekusi aiškinant pažinimo problemą. Tačiau naudojant intencionalumo sampratą nepakanka tik nurodyti į pažinimui būdingą transcendencijos momentą. Šis momentas yra galimas tik todėl, kad pats dalykinis ir objektyvuotas žinojimas yra gryno absoliutaus žinojimo apribojimas suteikiant jam baigtinumo pobūdį, kai galų gale yra panaikinama imanentiškumo ir transcedentiškumo priešingybė. Be abejo, grynas adekvatus žinojimas yra reprezentuotas dalykiniame žinojime tik neišskleistu būdu (implicitiškai). Pirmavaizdis nėra duotas akivaizdžiai kartu su atvaizdu, bet pasireiškia per jį; taip jis paprasčiausiai tiesiogiai manifestuoja save atvaizdo neadekvatumo sąmonėje. (Sezemanas 2006: 139)

Sezemano suformuluota išvada iš esmės sutampa su transcendentalinės fenomenologijos pozicija, kuri atmeta eksternalizmo ir internalizmo dualizmą. Pažinimo problemos sprendimas galimas tik pripažįstant, kad kiekviename žinojime glūdi prieiga prie pirmavaizdžio, nors jis pasirodo tik kaip vaizdinio neadekvatumo įsisąmoninimas. Ši išvada natūraliai išplaukia, jei pripažįstama, kad kiekviena intuicija kaip tiesioginė dalyko esmės patirtis nėra galutinis jos atskleidimas, bet visada yra judesys, transcenduojantis baigtinę perspektyvą link galutinio reikšmės atskleidimo. Pripažindami intuicijos pirmumą filosofai privalo pripažinti ir tai, kad vieną intuiciją galima patikslinti tik per kitą intuiciją ir kad bet kuri reprezentacija yra netobula dalyko esmės prezentacija.

Kai mokslinis žinojimas susitapatina su dalykiniu pažinimu, jis įgyja objektyvuoto žinojimo formą ir palaipsniui praranda sąryšį su būtimi. Spekuliatyvus mokslo pobūdis ir jo objektyvuotų formų supriešinimas su tiesioginės patirties realybe veda prie kultūros krizės, kurią Sezemanas plačiau apmąstė studijoje *Laikas, kultūra ir kūnas* (1933). Šią objektinančio žinojimo tendenciją Sezemanas vadino meontiniu būties paneigimu. Svarbiausias priekaištas, kurį Sezemanas pateikė pozityvistinei mokslo sampratai, yra tas, kad ji nesugeba suderinti mokslinio žinojimo su tiesiogine fenomenų patirtimi ir vietoj to redukuoja fenomenus į dalykiškai fiksuojamus objektus.

> Taigi kalba čia eina apie neatitikimą egzstuojantį tarp moksliniame pažinime užfiksuoto turinio ir tiesioginiame patyrime duoto fakto. Tai, kas pažįstama moksliniu būdu, nėra duota tiesioginėje patirtyje (kuri yra nedalykinė), bet yra tik jos dalykinis atvaizdas, toks reiškinys, kuris dalykinėje plotmėje atitinka tiesioginius išgyvenimus. Jei mokslinis pažinimas vieninteliu savo objektu laiko dalykinių atvaizdų sritį, tai jam išslysta tas fenomenas, į kurį jis yra nukreiptas. Jis nesugeba suvokti jo esminio savitumo. Taip mokslinėje sąmonėje neišvengiamai plėtojasi tendencija arba visiškai ignoruoti atitinkamą fenomenų rūšį, arba neigti jų savarankiškumą suprantant juos kaip išvestinius iš kitų dalykinių fenomenų [...]. (Sezemanas 2006: 155)

Jau buvo minėta, kad Sezemanas kritikavo gamtamokslinio pažinimo orientaciją vien į dalykinį pažinimą, nes šis pažinimas nesugeba apmąstyti savo ontologinių prielaidų. Šį vidinį mokslinio žinojimo prieštaringumą gali įveikti tik ontologija, kuri dalykinį pažinimą papildo nedalykiniu. Nedalykinį pažinimą Sezemanas traktavo ne kaip dar vieną pažinimo sritį, kuri atsiveria per atitinkamą nedalykinę nuostatą, bet kaip pirminį sąlytį su tikrove. Dalykinis pažinimas yra paremtas nedalykiniu pažinimu, todėl šį sąryšį turi įsisąmoninti ir reflektuoti. Dalykinis pažinimas turi transcenduoti save ir sugrįžti prie tiesioginės nedalykinės patirties duoties. Tačiau tokį dalykinės ir nedalykinės nuostatos bendradarbiavimą, pasak Sezemano, užtikrina tik grynasis žinojimas – toks žinojimas, kuris peržengia bet kokį sąlygotumą nuostatomis ir daro galimu perėjimą nuo vienos nuostatos prie kitos, nesusitaptinant su jomis: „Taigi grynasis absoliutus žinojimas – tai toks žinojimas, kuris savo vienove apima visas nuostatas ir įgalina dalykinėje nuostatoje išsaugoti žinojimą, gautą nedalykinėje nuostatoje“ (Sezemanas 2006: 156).

Sezemanas kritikavo pozityvizmui būdingą prisirišimą prie dalykinės nuostatos, laikomos vienintele teisinga. Kita vertus, jis neneigė ir dalykinės nuostatos svarbos. Pastaroji turi išsaugoti grįžtamąjį ryšį su nedalykine nuostata, nes taip išsaugomas ryšys su pirmapradės patirties duotimi. Filosofija turi „suvokti fenomenus kaip gyvą duotį, o ne kaip atvaizdo, refleksijos ar svetimų teiginių formą“ (Sezemanas 2006: 157).

Dalykinės ir nedalykinės nuostatos santykį galima apmąstyti tik gilinantis į kalbinės išraiškos problemą. Dalykinėje nuostatoje įgyjamas formuotas žinojimas yra sąvokinis gyvos duoties išreiškimas. Norėdami suvokti sąvokomis išreikštą žinojimą, pasak Sezemano, turime įgyvendinti tokią prasminius turinius aktualizuojančią intenciją, kuri nukreipta į pačią būtį ir į tiesiogiai per atitinkamą nuostatą save atskleidžiantį fenomeną. Dalykinės ir nedalykinės nuostatos sąryšis atsiskleidžia kaip sąvokomis suformuoto žinojimo ir tiesioginės intuicijos ryšys. Kitaip sakant, skaitydami filosofinius tekstus mes turime išmokti aktualizuoti tuos tiesioginės duoties išgyvenimus, į kuriuos sąvokinės išraiškos nurodo simboliškai. Sezemanas šį sąvokinės išraiškos ir tiesioginės fenomeno duoties ryšį aptarė kaip stiliaus problemą.

> Stiliaus problema filosofijai yra ne periferinė (kokia ji yra mokslui), bet jos vidinė problema, objektyviai ir tvirtai susijusi su filosofijos esme. Kalbinė išraiška, būdama tik sąvokiniu ženklu, daugiau ar mažiau adekvačiai gali tik atgaminti ir užfiksuoti dalykinį pažinimą, bet neapima nedalykinio savo esme žinojimo.

> Kadangi kalba eina apie pastarąjį, tai svarbu ne tik fiksuoti jį turiningai, bet, visų pirma, nurodyti į tą nuostatą, kuri atveria prieigą prie intenduojamos būties ir dar daugiau – reikia leisti gyvai pajusti šią nuostatą, tarsi reprodukuoti jos *status nascendi*. (Sezemanas 2006: 157)

Kalbinė išraiška turi būti suvokiama ne kaip savarankiška tikrovė, bet tik kaip simbolinė nuoroda į atitinkama nuostata išgyvenamus patyrimus, gyvą pačių fenomenų atsiskleidimą. Simbolinė išraiškos forma yra tik kelias ir priemonė pasiekti nesimbolinę tiesioginę duotį. Stiliaus problemą Sezemanas suprato ne tik kaip filosofinio ir meninio išraiškos būdo suartėjimą, bet ir kaip filosofinio mąstymo nepriklausomybę nuo skirtingų išraiškos būdų. Esmės įžvalga gali būti reprodukuojama pasitelkiant skirtingas simbolines formas.

Sezemanas siekė suderinti baigtinį nuostatomis sąlygotą žinojimą su absoliučiu esmės atskleidimu. Todėl žinojimas, jo įsitikinimu, turi apimti abi plotmes. Žinojimas turi išlaikyti tiesioginį sąlytį su būtimi ir atskleisti universalią reikšmę. Empiriškai toks pažinimas yra galimas tik iš dalies. Sezemanas teigė, kad baigtinio subjekto pozicija yra ekscentriška. Tai reiškia, kad subjektas nuolatos transcenduoja savo prisirišimą prie centro arba prie apibrėžtos pozicijos. Šią mintį akcentavo daugelis fenomenologijos ir filosofinės antropologijos atstovų. Fenomenologai subjekto ekscentriškumą siejo su patirties policentriškumu. Sezemanas subjekto ekscentriškumą apibūdino kaip baigtiniam pažinimui būdingą iracionalumą. Mano manymu, subjekto ekscentriškumas turėtų būti suprastas ne kaip pažinimo racionalumo paneigimas, bet kaip racionalumo nepakankamumas visuose pažinimo aktuose. Kita vertus, pažinimo iracionalumas gali būti aiškinamas ir kaip dalykinio pažinimo nepakankamumas. Dalykinis pažinimas turi nuolatos sugrįžti prie nedalykinio tiesioginio dalyvavimo būtyje, jis negali būti visiškai racionalizuotas ir išreikštas loginėmis sąvokomis. Ekscentriško žinojimo iracionalumas gali būti siejamas ir su savęs pažinimu, kai racionali savirefleksija atsiremia į tiesioginę ir ikirefleksyvią savimonę. Sezemano teigimu, refleksyvus savęs pažinimas yra grindžiamas nedalykine savimone. „Mes matom, kad pamatinė gryno žinojimo intencija gali būti išsaugota ir realizuota dalykiniame pažinime tik todėl, jog atsiremia į už jo esančią absoliučią nedalykinę savimonę“ (Sezemanas 2006: 160). Dalykinis žinojimas yra būtinas, bet nepakankamas, nes jis, pasak Sezemano, yra aplinkinis pažinimo kelias: reikia nuolatos grįžti prie tiesioginės ir nedalykinės savimonės, kaip absoliutaus atskaitos taško.

Sezemanas sprendė klasikinę pažinimo problemą siekdamas sujungti baigtinio subjekto požiūrio tašką su universalaus žinojimo galimybe. Sezemano pozicija daug artimesnė fenomenologinei tradicijai, kurioje keliamas klausimas, kaip galima suderinti grynąjį žinojimą su pažinimo nuostatomis? Sezemano teigimu, pažinimo subjekto baigtinumas yra transcenduojamas ir įveikiamas pripažįstant paties subjekto ekscentriškumą. Tai sugebėjimas keisti pažinimo nuostatas ir jas suderinti. Dalykinis pažinimas yra būtinas, bet nepakankamas. Jis turi būti pagrįstas nedalykiniu tiesioginiu dalyvavimu būtyje. Sezemanas atmetė neokantininkams būdingą orientavimąsi į gamtos mokslus ir dalykinį pažinimą. Gamtamokslinis pažinimas negali atskleisti visų pažinimo ontologinių prielaidų. Sezemanas, kitaip nei Natorpas, savęs pažinimą siejo ne su dalykiniu reflektavimu, bet su tiesiogine nedalykine savimone. Žinojimo galutinė atrama yra ikirefleksyvioje savimonėje, kuri sutampa su praktiniu ir neracionalizuojamu savęs pažinimu. Sezemanas žinojimą suvokė ne kaip statišką būklę, bet kaip dinamišką begalinį procesą. Grynasis žinojimas yra galutinis ir reguliatyvus pažinimo tikslas, kuris naikina dalykinio ir nedalykinio žinojimo skirtumus. Žinojimo racionalumas siejamas su dalykiniu pažinimu, o iracionalumas – su nedalykine intuicija.

Sezemano apmąstymuose apie grynąjį žinojimą pateikti jo filosofinės sistemos apmatai. Studijoje *Apie grynojo žinojimo problemą* Sezemanas apibendrino pagrindines savo tyrinėjimų temas: racionalumo ir iracionalumo sąryšį, dalykinio ir nedalykinio žinojimo skirtumą, gamtamokslinės metodologijos vienpusiškumo kritiką, loginio sąvokinio žinojimo ir tiesioginės intuicijos perskyrą, refleksyvaus savęs pažinimo ir ikirefleksyvios savimonės perskyrą, kultūros krizę kaip vienpusiškos objektyvuojančios refleksijos ir natūralizmo pasekmę. Šis veikalas susijęs su kitais tais pačiais, 1927 m., publikuotais tyrinėjimais (*Dalykinis ir nedalykinis žinojimas, Racionalumas ir iracionalumas*). Sezemano poziciją aš sieju su fenomenologine filosofija, nes jis svarbiausius klausimus aiškino kitaip nei jo mokytojai Cohenas ir Natorpas. Sezemano ryšys su neokantizmu pastebimiausias svarstant grynojo žinojimo, kaip begalinio uždavinio, temą. Pasinaudodamas šia idėja jis modifikavo statišką ir dalykiškai orientuotą ankstyvojo etapo Husserlio fenomenologiją. Tačiau paradoksaliu būdu ši modifikuota fenomenologijos versija, mano manymu, yra labai artima vėlyvojo Husserlio genetinės fenomenologijos projektui, kuris buvo plėtojamas panašiu laiku. Iš Husserlio fenomenologijos Sezemanas perėmė ir

įsitikinimą apie intuicijos pirmumą pažinime. Bet koks formuotas žinojimas yra galimas tik nuolatos sugrįžtant prie tiesioginės ikirefleksyvios patirties, prie tiesioginio dalyvavimo būtyje. Intuicijos sampratą Sezemanas, remdamasis Husserliu ir Losskiu, traktavo kaip reprezentacijos įveikimą, kaip vidaus ir išorės perskyros panaikinimą. Šią intuicijos sampratą Sezemanas toliau plėtojo *Estetikoje*.

# III DALIS:

# ESTETINĖS PATIRTIES FENOMENOLOGIJA

# 1 SKYRIUS

# ESTETINIO OBJEKTO IR ESTETINIO AKTO KORELIACIJA SEZEMANO IR HARTMANNO ESTETIKOJE

Sezemano susidomėjimą estetika rodo tai, kad šią temą jis nagrinėjo ne tik pagrindinėje savo *Estetikos* knygoje, bet ir įvairiuose straipsniuose. Jau 1922 m. rusiškai parašytame straipsnyje „Estetinis vertinimas meno istorijoje: Meno istorijos ir estetikos ryšio klausimu", kuris buvo išspausdintas porevoliucinio Petrogrado (dab. Sankt Peterburgas) žurnale *Мысль* (1922, 1970b). Sezemanas formulavo pagrindinius savo estetikos principus, kurie liko nepakitę ir vėliau paskelbtuose straipsniuose bei *Estetikos* rankraštyje. Taip pat reikia paminėti rusų kalba publikuotus straipsnius „Poetinio vaizdo prigimtis" (1925, 1970c) Kaune bei „Menas ir kultūra" (1927) Paryžiuje. 1944 m. Kaune buvo išleista estetikos antologija *Ties grožio vertybėmis*, Sezemanas prisidėjo prie jos sudarymo bei parašė įvadą „Estetinių teorijų apžvalga". Galima numanyti, kad susidomėjimas estetika atsirado dar studijuojant Vokietijoje, galbūt jis netgi sietinas su Sezemano dalyvavimu Hartmanno diskusijų grupėje studijuojant Marburge 1909–1911 metais[14]. Norint tai patvirtinti, reiktų surasti daugiau duomenų, panagrinėti Sezemano susirašinėjimą su Hartmannu. Dabar galima spręsti tik iš netiesioginių šaltinių. Pavyzdžiui, Ortega y Gassetas, kuris taip pat priklausė šiai grupei, gilinosi į estetikos ir kultūros filosofijos klausimus bei apmąstė fenomenologijos taikymo galimybes. Hartmannas savo *Estetiką* (*Ästhetik*) parašė Antrojo pasaulinio karo pabaigoje (knyga išleista 1953 m. jau po autoriaus mirties), ji taip pat priskiriama fenomenologinei estetikos krypčiai (Mureika 2010b: 233). Estetika buvo viena svarbiausių Tatarkiewicziaus,

14 Apie šią Hartmanno grupę savo knygoje, skirtoje Ortegos y Gasseto fenomenologijai, užsimena Javieras San Martinas (San Martin, 2012: 52).

kito Sezemano bendramokslio Marburgo universitete, tyrinėjimų tema. Visiems šiems autoriams būdingas kritinis požiūris ir į subjektyvistiškai psichologines, ir į objektyvistiškai natūralistines estetikos teorijas. Husserlio *Loginiai tyrinėjimai* ir jo formuluotas fenomenologinis metodas skatino atsigręžti į tiesioginę patirtį ir joje duotų objektų aprašymą. Šie autoriai atsižvelgė ir į Geigerio tyrinėjimus – jis taikydamas fenomenologinį metodą siekė išgryninti estetinę patirties plotmę ir atskleisti estetinių išgyvenimų savitumą[15]. Tačiau Sezemano estetikos tyrinėtojai iki šiol nedrįso giliau analizuoti jo ryšių su fenomenologinės filosofijos tradicija. Šiame skyriuje pirmiausia analizuosiu estetinio objekto ir estetinio akto koreliaciją; antra, palyginsiu Sezemano bei Hartmanno estetikos objekto ir estetinio suvokimo sampratas.

## SEZEMANO ESTETIKOS VERTINIMAI LIETUVOJE

Apie Sezemano filosofines ir estetines pažiūras rašyta nedaug. Tarpukario laikotarpiu Lietuvoje kolegos filosofai Lietuvoje niekaip nereagavo į Sezemano filosofines publikacijas. Didesnio viešo susidomėjimo Sezemano darbai susilaukė tik po autoriaus mirties. Sezemano *Estetikos* rankraštis ir keletas estetikos problematikai skirtų straipsnių buvo publikuotas 1970 metais. Šioje knygoje pateikiamas gana išsamus Sezemano estetikos sampratą nagrinėjantis Albino Lozuraičio straipsnis, kuriame autorius teisingai pastebi, kad Sezemanas jau studijuodamas Marburge nutolo nuo neokantizmo. Tačiau Sezemano filosofijos Lozuraitis netapatina su fenomenologija. Sezemano taikomą fenomenologinį metodą Lozuraitis vertina kaip tokį fenomenų aprašymą, kuris nesiima spręsti apie jų tikrąją prigimtį (Lozuraitis 1970: 448). Toks vertinimas yra dvilypis. Viena vertus, su juo galima sutikti, nes fenomenologinis aprašymas suskliaudžia ir neutralizuoja objektyvistinius svarstymus apie estetinių reiškinių prigimtį ir dėmesį sutelkia į pačių estetinių fenomenų raišką. Kita vertus, toks fenomenologinis aprašymas, kaip pamatysime, yra labai specifinis analizės būdas. Estetinių fenomenų prigimtis atrandama ne anapusinėse priežastyse, bet pačioje šių fenomenų raiškoje. Fenomenologinis

15 Estetikos antologijos *Ties grožio vertybėmis* sudarytojai įtraukė net tris Geigerio straipsnius.

aprašymas siekia atskleisti intencionalų estetinių išgyvenimų pobūdį estetinių objektų struktūroje.

Sovietiniais metais buvo siekiama Sezemano estetines pažiūras sieti su materialistine filosofija. Juozas Mureika knygoje *Lietuvių materialistinė estetika 1900–1940* nagrinėja Sezemano estetiką priskirdamas ją materialistinei krypčiai[16]. Tiesa, materializmas čia suprantamas plačiai, o Sezemano filosofija interpratuojama kaip materialistinė, akcentuojant jos realizmą ir antisubjektyvizmą. Fenomenologinį metodą Mureika apibūdina kaip psichologinę analizę (Mureika 1981: 88). Sezemano estetika kritikuojama ir dėl nepakankamo dėmesio socialinei estetinių reiškinių determinacijai. Reikia pažymėti, kad Sezemanas savo *Estetikoje* kritiškai vertino meną sociologizuojančias teorijas, joms priskyrė ir marksistinę estetikos sampratą[17]. Kęstutis Rastenis Mureikos knygos aptarimui skirtoje diskusijoje teigė, kad Mureika nepastebėjo Sezemano estetikos sąsajų su fenomenologine tradicija, nes estetinių aktų fenomenologiją redukavo į psichologiją (Rastenis 1983: 78). Rastenio teigimu, estetinio akto analizė turėtų atskleisti Sezemano naudojamo metodo panašumą su fenomenologine analize, kurioje atskleidžiama sąmonės aktų struktūra, jų nukreiptumas, intencionalumas.

Sezemano *Estetika* liko nesuprasta arba buvo ignoruojama, mano manymu, todėl, kad ji buvo publikuota tada, kai fenomenologinė estetika ir jos kontekstas iš dalies jau buvo užmiršti, nors 1971 m. pasirodžiusios Vytauto Kubiliaus ir Kęstučio Nastopkos recenzijos buvo gana įžvalgios. Nastopkos recenzija, taikliu pavadinimu „Grožio dėsniai", tarsi pabrėžia grožio raiškos objektyvumą ir neredukuojamumą į subjekto psichologiją. Abu recenzentai pažymėjo Sezemano pozicijos panašumą į Hartmanno ir Romano Ingardeno (1893–1970) estetines pažiūras. Kubilius teigė, kad Sezemanas per mažai

16 Akivaizdu, kad sovietiniais metais Sezemano laikymas materialistu leido bent iš dalies reabilituoti šį autorių ir palengvino jo darbų publikavimą.

17 Klasifikuodamas estetines teorijas Sezemanas marksistinę poziciją aptaria atskirai, bet jos apibūdinimas sutampa su sociologizuojančių teorijų apibūdinimu: „Nors Černyševskis ir iškėlė meno visuomeninio vaidmens svarbą, tiktai K. Marksas ir F. Engelsas aiškiai nustatė, kad menas, lygiai kaip ir mokslas ir kitos dvasinės kultūros apraiškos, yra socialinio gyvenimo ir jo vystimosi padarinys. [...] Estetinis skonis ir meno stiliai kinta, ekonominei ir socialinei santvarkai kintant; jie visuomet išreiškia viešpataujančios socialinės grupės arba klasės pažiūras bei interesus" (Sezemanas 1970a: 278). Reikia dar pažymėti, kad readaguojant Sezemano *Estetiką* buvo daromi tam tikri pakeitimai norint gauti leidimą publikacijai. Didžiausi pakeitimai buvo padaryti kaip tik skyriuje, kuriame Sezemanas svarsto apie estetikos kryptis. Pakeitimais buvo siekiama sumenkinti fenomenologijos ir padidinti marksistinės filosofijos reikšmingumą Sezemano estetinėms pažiūroms.

polemizavo su teorijomis, kurios neigia grožio reikšmę estetikoje (Kubilius 1971). Ši pastaba rodo, kad Sezemano *Estetika* buvo publikuota visiškai kitokiame kontekste nei ji buvo subrandinta. Po Antrojo pasaulinio karo estetikos ryšys su grožio vertybėmis jau nebuvo savaime suprantamas. Nastopka atkreipė dėmesį į tai, kad Sezemanas gynė estetinių vertybių autonomiją:

> Sezemano įsitikinimu, teisingai apibūdinti socialinę meno funkciją galima tik tuomet, kai pripažinsime tam tikrą estetinių vertybių autonomiją, negalimumą betarpiškai jas išvesti iš kitų vertybių (ekonominių, etinių ir pan.). Tokį tvirtinimą jis pagrįstai argumentuoja dialektinio materializmo požiūriu, pagal kurį kiekviena ypatinga būties sfera turi savo specifinius dėsnius. Estetinis suvokimas, anot Sezemano, skiriasi nuo visas kitas vertybes realizuojančių aktų tuo, kad meninė veikla grynai estetine prasme yra pat sau tikslas. (Nastopka 1971: 10)

Įdomu tai, jog Nastopka, pasiremdamas dialektiniu materializmu, sovietiniais laikais gan įtartinai atrodžiusią estetinių vertybių autonomiją pagrindė skirtingų būties sferų specifika, nors skirtingi būties regionai paprastai siejami su fenomenologine regioninių ontologijų ir eidetinės intuicijos samprata. Šie atsiliepimai rodo, kaip atsargiai ir su „saugikliais" buvo parenkami Sezemano estetinių pažiūrų vertinimai, nes buvo bijoma įvardyti vienas ar kitas pozicijas.

Arūnas Sverdiolas 1994 m. jau atvirai teigė, kad Sezemano filosofinės pažiūros sietinos su fenomenologija: „Gana ryški yra stambiausio Sezemano veikalo – *Estetikos* – fenomenologinė perspektyva, o knygelėje *Laikas, kultūra ir kūnas* suformuluotos temos iki šiol lieka fenomenologų dėmesio centre" (Sverdiolas, 1994, 6). Tokios pat nuomonės laikosi ir Algirdas Gaižutis knygoje *Estetika: Tarp tobulumo ir mirties*:

> Lietuvoje fenomenologinės estetikos šalininku, be jokios abejonės, lakytinas V. Sezemanas. Estetinis patyrimas, jo manymu, priklauso nuo sąmonės nusistatymo [...] Jam nekėlė abejonių, jog grožiui priskiriama objektyvi reikšmė, nepriklausomai nuo subjekto individualybės ir aktualios būsenos. Tad filosofas nagrinėjo estetinio objekto – meno kūrinio, atsiskleidžiančio estetiniam individo nusistatymui ir intencijai – struktūrą. (Gaižutis 2004: 482)

*Estetikos enciklopedijoje* (2010) Mureika teigia, kad Sezemano atlikta estetinio suvokimo analizė yra artima fenomenologinei estetikos krypčiai, bet su ja nesutampa (Mureika 2010a: 553). Krescencijus Stoškus šioje enciklopedijoje aptardamas fenomenologinę estetiką taip pat pastebi Sezemano estetinių pažiūrų ryšį su fenomenologija, bet jo naudotą metodą apibūdina kaip introspektyvinę psichologiją (Stoškus 2010: 188).

Apibendrinant Sezemano estetinių pažiūrų recepciją Lietuvoje galima konstatuoti, kad dauguma autorių Sezemano estetiką sieja su fenomenologija,

bet plačiau šis ryšys neatskleidžiamas. Išskirčiau dvi priežastis, kodėl Sezemano estetikos santykis su fenomenologine tradicija liko neišanalizuotas giliau. Pirmoji – tai sovietinės aplinkos poveikis, kai 1970 m. pasirodžius Sezemano *Estetikai* buvo nedrįstama jo koncepciją atvirai įvardyti kaip nemarksistinę filosofiją, nes tai galėjo neigiamai paveikti šios filosofijos sklaidą. Tad buvo siekiama akcentuoti Sezemano filosofijos savitumą ir netgi pabrėžti ryšį su materializmu bei dialektiniu metodu. Antroji priežastis – ribotas pačios fenomenologijos supratimas. Fenomenologija dažnai buvo tapatinama su idealistiniu arba psichologiniu introspektyviniu sąmonės struktūrų aprašymu.

## ESTETIKOS OBJEKTO APIBRĖŽIMAS

Sezemanas estetiką apibūdino kaip discipliną, nagrinėjančią estetinių reiškinių esmę ir reikšmę. Estetikos sričiai priklauso tie gamtos arba žmogaus sukurti objektai, kurie pasireiškia savo grožiu. Todėl estetiką Sezemanas suprato kaip grožio teoriją, kurioje grožis plačiausia prasme sutapatinamas su estetine vertybe – estetiškumu. Taigi estetinis objektas yra vertingas tada, kai jis yra gražus, o tai suponuoja estetinio objekto duotį subjektui. Grožis, kaip estetinė vertybė, gali egzistuoti tik kaip juslinė išraiška subjektui, kurią pastarasis gali suvokti ir įvertinti, kitaip sakant, sugeba pripažinti jos estetinę vertę. Estetinio objekto apibrėžime glūdi nuoroda į jo ryšį su ypatingu suvokimo bei vertinimo aktu. Tai būdingas fenomenologinio vertybės apibrėžimo bruožas. Vertybės paprastai egzistuoja tik tiems, kurie jas vertina ir pripažįsta. Tačiau svarbus yra ne tik vertybinės intuicijos aktas, bet ir pati objekto struktūra, kuri yra būtina sąlyga vertybiniam aktui realizuotis. Sezemanas pabrėžė estetinės vertybės ir vertinančio akto ryšį:

> Jei grožis yra tam tikra vertybė, kuri priskiriama meno kūriniams arba gamtos ir žmogaus gyvenimo reiškiniams, tai jis priklauso ne tik nuo paties objekto prigimties, bet ir nuo subjekto, kuris, suvokdamas objektą, jaučia ir pripažįsta jo grožį. (Sezemanas 1970a:12)

Svarstant estetinius grožio kriterijus, yra paplitusi nuomonė, kad grožis yra grynai subjektyvus dalykas, t. y. „dėl skonio nesiginčijama". Toks nusistatymas verčia manyti, kad objektyvumas grožyje bus atrastas tik tuo atveju, jei jis bus patvirtintas objektyviais, nuo subjekto nepriklausomais gamtamoksliniais

tyrimo metodais. Sezemanas tokias pažiūras aštriai kritikavo nurodydamas, kad mokslinis vertybių tyrimas ir taikomas metodas negali sutapti su gamtos mokslų metodais, nes taip būtų paneigti vertybiniai fenomenai: „Reikalauti, kad etika ir estetika vadovautųsi gamtos mokslų metodais, – tai reiškia imtis estetinių ir etinių fenomenų tyrinėjimo iš tokio požiūrio, kuris neleidžia išvystyti ir užfiksuoti kaip tik šių fenomenų charakteringų ypatybių" (Sezemanas 1970a: 14). Kitas svarbus estetikai keliamas priekaištas dėl to, kad ji esanti reliatyvi: grožis yra ne tik subjektyvus, bet ir reliatyvus – jis kinta priklausomai nuo istorinių ir kultūrinių aplinkybių. Šis priekaištas, kaip ir pirmasis, pabrėžia grožio, kaip vertybės, priklausomybę nuo subjekto ir nuo atsitiktinių aplinkybių, kuriose jis atsiranda. Tačiau Sezemanas atmetė ir šį požiūrį, nes, jo manymu, objektyvumas čia nebūtinai reiškia subjekto paneigimą. Objektyvumas turėtų būti suprantamas kaip grožio pasireiškimas jį suvokiančiam ir vertinančiam subjektui, nes toks vertinimas turi atitikti tam tikras būtinas sąlygas – paties objekto struktūrą ir atitinkamus subjekto gebėjimus. Pavyzdžiui, atskirų istorinių epochų estetinė stilistika keičiasi ne atsitiktinai, bet priklausomai nuo kintančio subjekto santykio su aplinka. Taigi šis santykis, arba stilius, yra tokia organiška vienybė, kuri net ir patirdama pakitimus gali būti apibrėžta kaip pastovi. Neatsitiktinai Sezemanas estetinį objektyvumą siejo ne su savyje ir sau egzistuojančia pasaulio tikrove, bet su tuo, kokiais būdais estetiniai fenomenai yra duoti juos suvokiančiam subjektui:

> Iš to, kad grožis pasireiškia tiktai jį suvokiančiam ir vertinančiam subjektui, dar negalima spręsti, kad vertinimo aktas priklauso tiktai nuo individualių subjekto palinkimų, nuo to, kokia jo nuotaika ir nuožiūra. Ir tai, kas priklauso nuo subjektyvių sąlygų, gali būti objektyvu, jei šitos sąlygos glūdi bendroje paties subjekto prigimtyje arba esminiuose jo santykiuose su objektu. Šia prasme kultūros visos vertybės yra objektyvios, nors ir neįmanomos be jas sukuriančio ir suvokiančio subjekto, ir gali pasidaryti mokslinio pažinimo objektu. (Sezemanas 1970a: 13)

Estetikos mokslas negali atsiriboti nuo suvokiančio subjekto, bet turi atskleisti būtinas estetinių fenomenų duoties sąlygas. Taigi estetika turinti ne vertinti konkrečius fenomenus, bet įgyvendinti transcendentalią estetinės raiškos sąlygų refleksiją. Šis Sezemano atsigręžimas į estetinių fenomenų raiškos sąlygas liudija ne tik jo filosofijos transcendentalų pobūdį, bet ir nurodo sąryšį su Husserlio fenomenologija. *Idėjų apie grynąją fenomenologiją* autorius transcendentalią refleksiją pavertė svarbiausiu fenomenologijos metodu ir taip siekė *išvengti mokslams būdingo objektyvizmo ir natūralizmo.*

Svarbu pažymėti, jog Sezemanas puikiai suvokė, kad vertybės negali būti atrandamos ir praktikuojamos remiantis gamtamoksliniais metodais. Praktinis vertybių vaidmuo atsiskleidžia tik suskliaudžiant gamtamokslinio objektyvumo reikalavimus ir reflektuojant pačių vertybių raišką patyrimo procese. Galima teigti, kad Sezemano analizės yra sietinos su fenomenologijos projektu, išdėstytu Husserlio knygoje *Idėjos I*, nes būtent šioje knygoje, anot Javiero San Martino, įvyko esminis posūkis praktinio proto link. *Idėjose I*, kitaip nei knygoje *Loginiai tyrinėjimai*, neapsiribota teoriniu lygmeniu, bet siekta apimti ir intencionalius vertybinius aktus, kuriuos Husserlis laikė noetiniais aktais, koreliuotais su noemomis. Tiesa, Husserlis šį posūkį praktikos link siejo visų pirma su etinėmis vertybėmis (San Martin 2013: 117–118). Sezemano estetikos analizė leidžia suprasti, kaip toks posūkis praktikos link yra įmanomas estetinių vertybių atžvilgiu. Sezemano estetika yra fenomenologinė estetinių vertybių fenomenologija, kurioje aprašomas ir analizuojamas estetinių vertybių objektyvumas.

## ESTETINIO SUVOKIMO OBJEKTYVUMAS

Sezemanas pabrėžė, kad bet kokios estetinės teorijos pagrindas yra betarpiškas estetinis suvokimas. Kadangi estetinis suvokimas yra vertybinis, t. y. nukreiptas į grožio objektą kaip vertybę, jis yra priklausomas nuo sąmonės nuostatos. Be šios specifinės nuostatos grožio pergyvenimas yra neįmanomas. Neužtenka stebėti objektą, kuriame pasireiškia grožis. Grožis išgyvenamas ypatingame suvokimo akte, kuris skiriasi nuo įprastinio suvokimo. Sezemanas nurodo, kad estetinis patyrimas yra prieinamas tiesiogiai tik šią patirtį išgyvenančiam subjektui. Kitaip sakant, jis prieinamas tik iš pirmo asmens perspektyvos. Kitiems jis gali būti perteikiamas tik netiesiogiai per kalbiškai medijuotas išraiškas. Ar tai reiškia, kad estetinis išgyvenimas yra uždarytas subjektyvioje sąmonėje? Ne. Pasak Sezemano, kitų estetiniu patyrimu galime naudotis, bet tik patikrinę jį savo paties patyrimu, t. y. „atgaminę" estetinį suvokimą, iš kurio pastarasis buvo kilęs. Estetinių išgyvenimų intersubjektyvumą užtikrina ne tik galimybė pakartoti estetines patirtis, bet ir tai, kad tos patirtys yra paremtos objektyviu pamatu – pačiu estetiniu objektu: „Juo labiau

suvokimas atsideda pačiam objektui, juo atidžiau jis seka tik objekto sąrangoje glūdinčius nurodymus ir nepasiduoda savivališkiems subjektyvios fantazijos prasimanymams, tuo didesnis bei tvirtesnis bus ir suvokimo turinio objektyvumas" (Sezemanas 1970a: 19). Sezemanas išvengė estetinio išgyvenimo subjektyvizavimo ir reliatyvizavimo, nes atrado jo pagrindą intencionaliame estetinio suvokimo objekte. Kitaip sakant, kitų estetinių išgyvenimų intersubjektyvų prieinamumą garantuoja galimybė juos pakartoti ir išgyventi kaip savo aktus, o pakartojimas yra galimas tik todėl, kad patys aktai yra nukreipti į tuos pačius objektus, kurie savo struktūros raiška pateikia patiriančiajam subjektui nurodymus ir neleidžia jų savavališkai suvokti.

Straipsnyje „Poetinio vaizdo prigimtis" (1970c) Sezemanas fenomenologiškai analizavo poetinio vaizdo struktūros ypatybes – kaip jos pasirodo tiesioginėje poetinės kalbos raiškoje. Jis rėmėsi prielaida, kad estetika visų pirma yra aktualių estetinių arba meninių išgyvenimų duotis. Šių ypatingų išgyvenimų duotis nesuvedama nei į subjektą, nei į išgyvenamą objektą, bet sudaro uždarą visumą. Estetika, pasak Sezemano, domisi ne psichologiniais išgyvenimų aspektais, ne tuo, kas vyksta psichinio subjekto viduje, bet sutelkia dėmesį į dalykinį subjektyvių įspūdžių pagrindą, kuris glūdi pačiame išgyvenime. Taip Sezemanas formulavo intencionalaus išgyvenimo ir intencionalaus objekto santykį. Šis ryšys yra paradoksalus, nes apima ir subjektą, ir objektą – apima ir fizinę juslinę objekto duotį, ir prasmės išgyvenimą, kuris nesuvedamas į juslinę duotį. Taigi estetinė realybė gali būti atverta tik per estetinį išgyvenimą, nukreiptą į transcendentinį estetinį objektą.

Tačiau Sezemanas atskleidė, kad tokiame estetiniame suvokime, kurio objektyvumą garantuoja išgyvenimo ir jo objekto sąryšis, glūdi tam tikri pavojai. Pirmiausia, estetinis objektyvumas, t. y. pastabus estetinio objekto raiškos vertinimas, gali būti pasiekiamas tik lavinimo ir drausminimo keliu. Be to, estetinis suvokimas gali būti falsifikuotas, ir tai susiję su dviem motyvais:

> Falsifikavimas kyla iš dviejų šaltinių. Vienas [...] tai yra paties subjekto ribotumas, jo dvasinio akiračio siaurumas, jo linkimas viską aiškinti pagal jam įprastas schemas ir savo individualybės savumus. O antras – tai *imitacija*, arba *pamėgdžiojimas*, vaidinąs socialiniame gyvenime labai žymų vaidmenį (teigiamą ir neigiamą). Vertindami kurį nors dalyką, mes dažnai sprendžiame apie jį nesavarankiškai, remiamės ne savuoju patyrimu, o sekame kitų pavyzdžiu, orientuodamiesi į mūsų socialinės aplinkos, į visuomenės arba tam tikrų autoritetų nuomonę. (Sezemanas 1970a: 19)

Estetinis patyrimas gali būti falsifikuojamas kaip ir bet kuris kitas kultūrinis patyrimas, nes vietoj vertybės patyrimo gali atsirasti mados ar visuomeninio prestižo reikalavimai. Tokiu atveju žmogus apgaudinėja ne tik kitus, bet ir pats save. Vienintelė išeitis išvengti estetinio patyrimo falsifikavimo – estetinio tikrumo ir tiesos siekis. O tai, pasak Sezemano, gali „vien tas, kas nuolat tikrina ir gilina savo paties patyrimą" (ten pat).

Apibendrinant galima teigti, kad Sezemano filosofijoje estetinių vertybių objektyvumą užtikrina estetinio objekto ir estetinio akto koreliacija, kuri turi būti realizuojama individualiuose vertybinės intuicijos aktuose.

## ESTETINIO SUVOKIMO JUSLIŠKUMAS IR PRASMĖ

Aptariant estetinių objektų raišką, paprastai pabrėžiamas juslinio suvokimo vaidmuo[18]. Be juslinės raiškos estetiniai objektai negalėtų egzistuoti. Todėl estetinė plotmė siejama su tiesioginiu dalyvavimu juslinėje raiškoje. Sezemanas atskleidė du dalykus: pirma, juslinė raiška yra neatsiejama nuo prasmės ir, antra, juslinės ir prasmės raiškos santykis yra ambivalentiškas, nes atsitinka taip, kad ne prasmė reiškiasi per juslinę medžiagą, ne ji ją formuoja, bet pati juslinė medžiaga formuoja prasmę. Pirmiausia Sezemanas kritikavo juslinės raiškos ir prasmės dualistinę sampratą, kuri išorinę išraišką supriešina su vidine prasme. Norint suprasti kito žmogaus dvasinį gyvenimą, nereikia remtis išprotavimais pagal analogiją, kaip tai tvirtino tradicinės teorijos. Sezemanas remdamasis Schelerio fenomenologniais aprašymais teigė:

> Iš žodžių, gestų, mimikos aš betarpiškai suvokiu kito žmogaus mintis, jausmus, norus, nuotaikas ir pan. Ir tas suvokimas (ir supratimas) man, suvokiančiajam, yra toks pat objektyvus, realus, kaip ir kiekvienas kitas suvokimas. Klaidos ir apsirikimai, kurių čia pasitaiko, yra tokie patys, kaip ir materialaus pasaulio suvokime. (Sezemanas 1970c: 331)

Sezemanas lygino estetinių išraiškų suvokimą su kito žmogaus išraiškų suvokimu. Išraiškai būdinga tai, kad prasmė gyvuoja joje, o ne anapus jos. Taigi išraiškos neturi būti pažįstamos taip, lyg norėtume rekonstruoti anapus jų glūdinčias prasmes. Estetinis vaizdavimas naikina priešingybę tarp jutiminio,

18 Vartosiu terminą „juslišKumas", nes tokį terminą knygos rankraštyje vartojo Sezemanas, ir tik, redaguojant *Estetikos* tekstą, jis buvo pakeistas į „jutimiškumą".

materialaus, kūniško prado ir nejutiminio, dvasinio. Meninio įkūnijimo juslinės galimybės, pasak Sezemano, apibrėžia ir meninės sklaidos galimybes.

> Kiekvieno meno prigimčiai ir specifinei struktūrai yra kaip tik būdingos savitos įkūnijimo ir vaizdavimo priemonės. Meninio įforminimo procesas yra visų pirma ne kas kita, kaip estetinių galimybių, glūdinčių jutiminėse įkūnijimo priemonėse ir formuojamoje medžiagoje, panaudojimas. (Sezemanas 1970a: 331–332)

Ne mažiau svarbus antrasis juslinės ir prasmės raiškos aspektas. Juslinė medžiaga menuose tampa vaizdavimo priemone. Sezemano atlikta poetinės kalbos analizė parodo, kad poezijoje į pirmą planą iškeliamas žodis kaip juslinis domuo. Pati žodžio juslinė raiška įgyja estetinę vertę, nes jis, kaip vaizdavimo priemonė, yra ne tik priemonė, bet ir tikslas.

> Tasai jutiminės žodžio pusės nepaliestumas, jos neeikvotas pilnumas ir yra poetinės kūrybos išeities taškas. Žodis, kaip savaiminė vertybė, tampa ypatingo suvokimo akto objektu; tas aktas pirmiausia nukreipia į tai, kas prozinėje kalboje pasilieka antrajame plane: į žodžio jutiminį duomenį ir joje glūdinčią ritmiką, eufoniją, melodiką ir pan. Čia yra tai, kas įprasta vadinti „formaliąja" poetinės kalbos puse (kurią, pavyzdžiui, dailėje atitinka linijos, spalvos, plokštumos ir jų deriniai ir pan.), bet toji formalioji pusė ir yra tikrasis jos estetinės vertės pamatas. (Sezemanas 1970c: 332)

Šie Sezemano samprotavimai apie poetiniame žodyje ir jo juslinėje, ritminėje raiškoje įkūnytą prasmę primena kiek vėliau Heideggerio atliktą analizę ir iš jos kilusias išvadas, jog būtent poetinis žodis atskleidžia kalbos esmę (Heidegger 1989). Poetinis žodis tampa savitiksliu kalbinės prasmės įsikūnijimu, jis nenurodo į anapus jo esančias dalykines reikšmes, bet „susiurbia" prasmę į save. Prasmė gyvuoja žodžio juslinės būties „tirštumoje", nes poetinėje kalboje „ritminė-garsinė žodžio sandara pavirsta apčiuopiama realybe ir įgauna savaiminę vertę" (Sezemanas 1970c: 335). Toks prasmės sutapimas su jusline raiška įvairuoja skirtinguose kalbos būduose. Dirbtinėse kalbose kalba pasireiškia grynai ženkliniu pobūdžiu, kasdienėje šnekamojoje kalboje jis nepastebimas, retorinėje kalboje svarbi pati kalbos organizavimo forma, tačiau tik poetinėje kalboje žodis tampa magišku, jusliškai prasmingu reiškiniu (Sezemanas 1970a: 34).

Aptardamas estetinę prasmės raišką juslinėje organizacijoje Sezemanas analizavo ne tik poetinę kalbą, jis pasitelkė ir dailės bei muzikos pavyzdžius. Dailės kūriniuose juslinė spalvų ir linijų organizacija yra svarbesnė nei pats vaizduojamas siužetas. Siužeto apskritai gali nebūti, o štai be spalvų ir be linijų raiškos, pasak Sezemano, tapyba neįmanoma.

> Vadinasi, svarbu ne tik tai, kad iš paties paveikslo, t. y. iš plokštumą padengiančių spalvų ir linijų visumos, būtų aišku, ką jis reiškia ir vaizduoja (o ne iš paveikslo užrašo), bet visų pirma tai, kad siužetinis (vaizduojamo objekto) grožis išaugtų iš nesiužetinio (grynai jutiminio) grožio ir būtų juo pagrįstas. Estetinis suvokimas, palyginti su paprastu (neestetiniu), yra atvirkštinės krypties: paprastoje percepcijoje siužetinis momentas apsprendžia jutiminių elementų sąrangą ir reikšmę; estetiniame suvokime, priešingai, jutiminių elementų vienybė sudaro pagrindą, prie kurio siužetas (siužeto prasmė) turi prisitaikyti. (Sezemanas 1970a: 36)

Šią juslinių elementų sutapimo su raiškos prasme ir net jos pranašumą, kuris pastebimas poetinėje kalboje ir tapyboje, Sezemanas matė ir muzikoje, kurioje jusliškos organizacijos vaidmuo dar akivaizdesnis. Jei poezijoje ir tapyboje svarbi vaizdinė raiška (kaip tam tikras dalykinio siužeto tarpininkavimas), tai muzika savo esme nieko nevaizduoja, nes ji tiesiogiai išreiškia jausmų ir potyrių *vidinę dinamiką*:

> Iš to galima matyti, kad muzikoje estetinio suvokimo intencija nukreipta į pačius tonus ir jų kombinacijas, vadinasi, kad jos objektas yra ne kas kita, kaip jutiminė tonų pasaulio sąranga. Kas nesugeba suvokti šios jutiminės sąrangos, tam muzika svetimas dalykas. (Sezemanas 1970a: 38)

Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose* ir *Idėjų apie grynąją fenomenologiją* pirmajame tome skyrė juslinę materiją ir intencionalią formą. Buvo teigiama, kad pirminė juslinė medžiaga įgyja formą tik per intencionalius, prasmę nustatančius, aktus. Tačiau jau Wilhelmo Schappo (1884–1965) *Suvokimo fenomenologijoje* (*Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1910; Schapp 1980) ir kituose konkrečiuose suvokimo fenomenologiniuose ar geštaltpsichologiniuose aprašymuose buvo akcentuojamas juslinės duoties ir intencionalios prasmės ryšys. Sezemanas gilindamasis į estetinio suvokimo specifiką teigė, kad šiam suvokimui būdingas visumos apglėbties pobūdis. Kitaip sakant, suvokimas susidaro ne iš atskirų juslių įspūdžių, kuriems priskiriama tam tikra prasmė, bet iš pat pradžių mūsų suvokime pasireiškia dalykai savo visuma.

> Mes suvokiame ne atskirus jutimus arba jų kombinacijas, bet *daiktus* ir *reiškinius*, visuomet sudarančius tam tikrą įvairybių (įvairių jutiminių duomenų) vienybę ir besiskiriančius savo forma, didumu, erdviniais santykiais ir vidine sąranga. Šios išorinės objektų struktūros suvokimas – tai tam tikras *suvokimo aktas*, nes kiekviena struktūra ne tik susideda iš daugybės elementų (atskirų jutimų), bet ir pasireiškia kaip *visuma*, kur kiekvienas elementas (kiekviena dalis) nėra vien tai, kas jis yra atskirai paimtas, bet ir tai, ką jis reiškia kaip visumos elementas (dalis). (Sezemanas 1970a: 28)

Tai, kad suvokimas nėra atskirų juslinių elementų sankaupa, bet egzistuoja kaip visumos pagava, teigė dauguma fenomenologų. Taip suvokimą aiškino

ir Hartmannas, ir Merleau-Ponty. Sezemanas ėjo dar toliau. Jis pabrėžė, kad suvokimo aktas nesitenkina vien tais duomenimis, kurie gaunami tiesioginiais įspūdžiais, bet atsiremia į jau sukauptą patyrimą. Kitaip sakant, suvokimo metu jutiminiai duomenys yra pajungiami suvokimo schemoms, kurios nulemia atskirų elementų sąryšį ir reikšmę. Šios schemos leidžia papildyti duomenis ir juos organizuoti tam tikra kryptimi. Sezemano teigimu, „kiekvienoje jutiminėje percepcijoje, vis tiek ar ji teisinga, ar klaidinga, mes suvokiame *daugiau*, negu kad esame pajutę" (ten pat). Patyrimo schemos ir yra Husserlio aprašyti konstituavimo mechanizmai. Dalyko prasmės, kaip visumos, nustatymas suvokime nereikalauja kaskart pakartoti visą virtinę operacijų, bet leidžia schematiškai konstituoti vieną ar kitą prasmę. Tiesa, tokie suvokimo schematizmai gali būti ir suklydimo priežastimi. Pasak Sezemano, skaitydami korektūras arba mokinių rašinius galime nepastebėti klaidų žodžiuose, nes schematiškai juos perskaitydami pataisome juos to net nepastebėdami. Patyrimo schemos ir organizacijos kryptis Sezemanas siejo su nuostatomis ir intencionaliu nukreiptumu.

## ESTETINIO OBJEKTO STRUKTŪRA SEZEMANO ESTETIKOJE

Sezemano estetikoje atidžiai analizuojamas ne tik estetinis suvokimas, bet ir estetinis objektas. Kadangi estetinio suvokimo objektyvumas kyla iš paties estetinio objekto, be šio objekto analizės estetika tiesiog neįsivaizduojama. Hartmannas savo *Estetikoje* taip pat pabrėžė estetinio objekto struktūros analizę:

> Estetinis vertybių pobūdis – grožis su jo įvairove – ne mažiau būdingas paties objekto struktūrai, o būtent jo daugiasluoksniškumo visumai. Todėl nuo pirminės akto analizės kelias veda prie paties objekto struktūros analizės, nes geriausiu atveju tik per objekto struktūros analizę mes galime įgyvendinti vertybės analizę. (Hartmann 1966: 82)

Hartmannas aptardamas estetikos objekto struktūrą dėmesį sutelkė į pirmojo plano ir fono santykį, o vėliau perėjo prie estetinio objekto daugiasluoksniškumo aprašymo. Ne mažiau svarbi yra ir su estetika susijusi, bet ją pranokstanti dvasios objektyvavimo problema. Tačiau, kalbant apie estetinio

objekto struktūros problemą, galima pastebėti, kad Sezemano analizės yra labiau artikuliuotos ir jos plėtojamos kiek kitaip nei Hartmanno filosofijoje. Pirmiausia reikia pažymėti, kad Sezemanas akcentavo ne tik intencionalų estetinio objekto pobūdį, t. y. jo priklausomybę nuo estetinio suvokimo, bet ir atvirkštinę priklausomybę. Sezemano teigimu, jutiminė estetinio objekto vienybė pasižymi tam tikru ypatingu būtinumu, todėl suvokimo intencijai nukrypus nuo jutiminės objekto vienybės, suvokimo aktas praranda estetinį pobūdį. Tokia estetinio objekto struktūros ir estetinio suvokimo koreliacija yra Sezemano analizių leitmotyvas.

Analizuodamas estetinio objekto struktūrą Sezemanas išskyrė estetinio objekto vienybę, komponentus, dominantės reikšmę, statinę ir genetinę vienybę, erdvinę bei laikišką raišką. Estetinio objekto vienybę užtikrina jo, kaip prasmingos visumos, suvokimas, tačiau ir pati vienovė yra struktūruota skirtingų komponentų visuma. Komponentai – tai skirtingi elementai, kurie, sujungti į struktūrinę prasminę visumą, išreiškia tam tikrą estetinę vertę. Sezemanas teigė:

> Ir čia estetinė vertybė atsiranda vien tada, kai nurodyti elementai sudaro tam tikrą įvairybių vienybę, t. y. tokią sudedamąją visumą, kurios vienumas pagrįstas arba dviejų elementų priešingumu ir pusiausvyra (pvz., dviejų spalvų, plokštumų, masių, šviesos ir šešėlio), arba daugelio elementų ritminga ar simetriška sąranga (pvz., tapyboje – ornamentas, architektūroje – kolonų, langų eilės, arkų ir bokštų sustatymas), arba tolydiniu vieno elemento perėjimu į kitą (pvz., piešinyje – kontūras, tapyboje – spalvotumo ar apšvietimo atmainos ir t. t.). O kur viešpatauja ritmas, simetrija, priešingybių santykis (pusiausvyra) ar tam tikras kitimų tolydinumas, ten neišvengiamai pasireiškia ir formuojamoji dinamikos galia. (Sezemanas 1970a: 43)

Iš Sezemano pateiktų aprašymų aiškėja, kad komponentai – tai estetinių objektų sudedamosios dalys, kurios įvairuoja priklausomai nuo meno pobūdžio. Muzikoje – tai tonai ir jų intervalai, poezijoje – žodžiai, piešinyje – kontūrai, tapyboje – spalvos ir šviesa. Tačiau visiems menams yra būdinga ritminė dinamika. Šie elementai gali būti jungiami kaip priešingi arba kaip išlaikantys pusiausvyrą ir sudarantys simetriškas ar tolydaus perėjimo visumas. Estetinio objekto savitumas priklauso nuo savito komponentų ir jų santykių formavimo (Sezemanas 1970a: 43). Tačiau estetinio objekto visuma formuojama ne tik derinant skirtingus elementus, bet ir išskiriant tuos, kurie turi atlikti vadovaujantį vaidmenį. Vyraujantį faktorių estetinio objekto vienybėje Sezemanas vadina *dominante*:

> Dominantė – tai pagrindinis estetinio objekto formuojamasis pradmuo, kiti komponentai jam vienu arba kitu būdu subordinuoti ir atlieka pagalbinę funkciją, padėdami jam realizuoti ekspresyvią visumos vienybę. (Sezemanas 1970a: 44)

Sezemanas pažymėjo, kad dominantė organizuoja visumą ne visuomet vienodai. Ji gali atlikti „kompozicijos griaučių" vaidmenį, bet gali atlikti ir tokią hierarchiją artikuliuojančią funkciją, kai apsprendžia, kuris planas bus priešakinis, o kuris užpakalinis.

Įdomios Sezemano įžvalgos apie statinę ir genetinę estetinio objekto vienybę. Ji primena Husserlio fenomenologijoje atliktą skirtį tarp statinės ir genetinės analizės būdų. Pasak Sezemano, estetinio objekto vienybė negali būti suprantama per siaurai siejant ją su vienu suvokimo aktu. Estetiniai objektai suvokiami laikiškai, todėl jiems būdingas tapsmas, kai vieną suvokimo aktą papildo kitas. Aktualios sąmonės apimtis yra didesnė nei vieno atskiro suvokimo apimtis.

> Estetinė objekto vienybė sąmonėje įsigali ir tuomet, kai vienas paskui kitą einančių suvokimų turiniai taip susiję vienas su kitu, kad paskesnis tiesiog išauga ir išsiskleidžia iš pirmesniojo. Objektai nebūna prieš mūsų akis kaip kažkas užbaigta, bet gimsta bei tampa. Jo vienybė ne statinė, o genetinė, ji realizuojasi ir pasireiškia laike. Vis dėlto ji pasižymi tokiu pat vaizdumu ir juntamumu, kaip ir statinė vienybė, ir suvokiama tokiu pat tiesioginiu būdu, refleksijai (abstrakčiam mąstymui) nė kiek nedalyvaujant. (Sezemanas 1970a: 46)

Svarbu, kad genetinė visumos pajauta nereiškia abstraktaus ar reflektyvaus tos visumos atkūrimo. Genetinė estetinio objekto vienybė išryškina tai, ką Sezemanas jau pastebėjo atlikdamas pažinimo problemos tyrimus. Norint suprasti objekto vienybę, nepakanka analizuoti vieną objekto aspektą, o perėjimai nuo vieno aspekto prie kito negali būti atsitiktiniai. Jie sudaro vieną organišką visumą. Todėl genetinė vienybės analizė atskleidžia objekto erdvišką ir laikišką dinamiką, kurioje ir vėl neišvengiamai dalyvauja pats subjektas su savo nuostatomis.

## KRITINIS REALIZMAS AR FENOMENOLOGIJA?

Hartmannas ir Sezemanas palaikė glaudžius ryšius nuo bendrų studijų laikų Sankt Peterburgo vokiečių gimnzijoje. Jie abu brendo veikiami neokantinės filosofijos įtakos. Abu jie atsiribojo nuo neokantinio idealizmo ir savo pozicijas siejo su kritiniu realizmu. Kritinį realizmą Hartmannas suprato kaip

tiriamojo objekto autonomijos pripažinimą. Jis kritiškai vertino ir subjektyvistines tendencijas estetikoje. *Filosofijos įvade* (*Einführung in die Philosophie*, 1949) Hartmannas taip apibūdino XIX a. estetikos trūkumus:

> Klausimas, kas sudaro estetinės vertybės esmę, yra tapatus klausimui, kas sudaro grožio esmę. XIX a. estetika daugiausia tyrinėjo suvokimo, stebėjimo aktą, o kartais buvo linkusi gvildenti ir meninį aktą. Meno kūrinio struktūros, taip pat ir vertybių analizė būdavo apeinama. (Hartmann 2001: 252)

Įdomu tai, kad ir Hartmannas, ir Sezemanas teigė, jog estetika gali būti kuriama nagrinėjant estetinį objektą, jo suvokimą arba jo sukūrimą. Abu autoriai didžiausią dėmesį skyrė estetiniam objektui ir jo struktūrai, nes būtent joje glūdinti estetinės vertybės esmė. Hartmanno teigimu, fenomenologai, visų pirma Geigeris, plėtojo subjektyvių aktų ir estetinio mėgavimosi analizę, tačiau neanalizavo estetinio objekto struktūros. Po tokios kritikos Hartmannas vis dėlto pažymėjo, kad fenomenologinis metodas leidžia analizuoti ne tik subjektyvius aktus, bet ir pačius estetinius objektus (Hartmann 1966: 30). Hartmannas konstatavo tai, jog fenomenologinė analizė išplėtojo subjektyvių aktų analizę, bet „atsiliko" analizuodama pačius estetinius objektus. Būten šį atsilikimą ir turėjo įveikti Hartmanno estetika. Toks susitelkimas į subjektyvių aktų analizę paaiškinamas tuo, kad fenomenologai esą rėmėsi imanentinei filosofijai būdingu prietaru, jog betarpiškai patyrime yra duotas tik pats aktas, o ne objektas. Todėl Husserlio siekis sugrįžti prie pačių daiktų, Hartmanno teigimu, liko neįgyvendintas. Mano manymu, su šiais priekaištais galima sutikti tik iš dalies. Iš tiesų Geigerio atliktose analizėse buvo susitelkta į estetinius išgyvenimus, tad estetinių objektų analizė liko nuošalyje. Tačiau ši kritika būtų netiksli kalbant apie Husserlio atliktas analizes ir jo akcentuotą intencionalumo sampratą. Subjektyvūs aktai visada yra koreliuoti su pačiais objektais taip, kaip jie pasireiškia subjektyvioje duotyje. Kitaip sakant, fenomenologija susilaiko nuo objektų, egzistuojančių *per se*, analizės, bet nusitaiko į objektų, duotų įvairiuose subjekto aktuose, analizę. Taigi Hartmanno pastebėjimas, kad reikia estetinius išgyvenimus sieti su estetinio objekto struktūra ir buvimo būdu, visiškai atitinka fenomenologinės programos esmę.

## ESTETINIO OBJEKTO STRUKTŪRA HARTMANNO ESTETIKOJE

Estetinis objektas savo grožiu yra nukreiptas į suvokiančiojo išgyvenimus, todėl manoma, kad jis turi būti toks pats daiktas, kaip ir kiti daiktai. Tačiau kyla klausimas, kodėl estetiniais objektais grožisi ne visi ir ne visada. Hartmannas pateikė pavyzdį gamtovaizdžio, kurį stebi du skirtingai nusiteikę stebėtojai. Pirmasis gamtovaizdį vertina ūkinės veiklos požiūriu, antrasis tą patį peizažą kontempliuoja kaip grožio pasireiškimą. Jusliniai dalykai tie patys, o išgyvenimai skirtingi. Taip Hartmannas atkreipė dėmesį į išgyvenančio subjekto nuostatos svarbą. Ši nuostata nėra vienintelė sąlyga, nuo kurios priklauso estetinio objekto pasireiškimas, tačiau ji yra reikalinga. Grįžti prie paties objekto analizės verčia pastebėjimas, kad estetiniai išgyvenimai nėra jau tokie individualūs kaip kartais manoma. Jiems būdingas intersubjektyvus objektyvumas, kurį lemia ne tik ypatingas nusiteikimas, bet ir paties objekto struktūra. Anot Hartmanno, ne kiekvienas gamtovaizdis sukelia estetinį džiaugsmą ir mėgavimąsi. Svarbu, kad stebėdami peizažą mes jį išgyvename ne tik kaip jusliškai matomą, bet ir kaip atskleidžiantį tai, kas juliškai nematoma. Kiekvienas toks išgyvenimas susideda iš juslinės ir viršjuslinės plotmės, tačiau viršjuslinė plotmė lieka priklausoma nuo to, kas duota juliškai (Hartmann 1966: 32). Taigi jusliškai nematoma suvokiamų objektų plotmė yra ne kūrybinės fantazijos vaisius, bet tai, kas suvokiama tiesiogiai ir kyla iš pačios suvokiamo objekto struktūros. Grožio objektas pasireiškia kaip dvilypis, bet taip pat ir vieningas objektas. Jis sudarytas iš irealios ir realios plotmės. Irealioji reiškiasi per realiąją plotmę arba jos fone. Šis dvilypumas kuria nestabilaus svyravimo įspūdį, kurį sunaikinus, t. y. objektą analitiškai suskaidžius į dvi dalis, pradingsta ir pats grožio pasireiškimas. *Filosofijos įvade* Hartmannas pateikė tokią ambivalentiškos estetinio objekto būties charakteristiką:

> Taigi estetinis objektas yra nei realus, nei idealus, t. y. jis nepriklauso abiem pirminiams būties būdams. Jam priklauso tik antrinis būties būdas. Tokį būdą, pavyzdžiui, turi minties turinys. Vis dėlto estetinio vaizdo būties būdas yra nepanašus į mintis, nes jis visada susijęs su išorine plotme. Tad dabar galime konstatuoti, kad meno kūrinio turinys yra idealaus pobūdžio, bet iš tikrųjų čia turima galvoje besireiškianti idealybė. Jis nėra realybė, bet taip pat jis nėra ir besireiškianti

realybė. Idealybė suvokiama vidujai, ją mato tik tas, kas suvokia meno kūrinį. Per besireiškiančią idealybę nutoldamas nuo realaus pasaulio ir pakildamas į idealybę gimsta estetinis objektas. Kaip toli gali siekti šis nutolimas, gerausią pavyzdį pateikia minėtas scenos menas. Spektaklio trukmės laikas nėra tas laikas, per kurį praeina scenoje vykstantys įvykiai. Jie gali aprėpti savaites, metus ir būti nutolusioje praeityje. Taigi čia laikiškumas reiškiasi pagal kitą matmenį, panašiai kaip paveikslo erdvė atsiranda iš kitos erdvės. (Hartmann 2001: 264–265)

Hartmannas kritikavo tokias meno teorijas, kurios meną interpretuoja kaip tikrovės pakaitalą arba tikrovės imitaciją (Hartmann 1966: 36). Realybės ir regimybės žaismas meniniame reiškinyje negali būti redukuojamas į tikrovės atvaizdavimą. Mimetika negarantuoja objektyvumo. Atvirkščiai, Hartmanno teigimu, objektyvumas nereiškia, kad turi būti paneigiamas meninės raiškos sąryšis su subjektu. Objektyvumas atsiranda pačioje estetinėje raiškoje, nes ji vyksta tik įgyvendinant būtinas sąlygas. Estetinis objektas gali pasireikšti tikrovėje tik nuo jos nutoldamas ir ją paneigdamas. Todėl estetinis objektas sujungia savyje realybę ir irealybę.

Objektyvumas negali egzistuoti nepriklausomai nuo subjekto. Pats objektiškumas čia yra iš dalies realus, iš dalies irealus. Tik tokiu būdu susidaro galimybė, kad kažkas pasireikšdamas tikrovėje tuo pačiu nuo tos tikrovės nutolsta ir prie jos daugiau nesugrįžta. Taip pat kažkas yra duota konkrečioje įžvalgoje, tai yra taip, kaip paprastai pasireiškia tikrovė. (Hartmann 1966: 37)

Šiuose Hartmanno samprotavimuose galima įžvelgti dvi plotmes. Realybės ir irealybės sąjunga, kuri išskiria meninę raišką ir supriešina ją su tikrove, gali būti svarstoma per suvokimo prizmę, bet taip pat nurodo į meninio kūrinio ontologiją, t. y. į jo būties būdą. Meninė kūryba yra susijusi su derealizacijos arba dematerializacijos veikla. Būtent ji atskleidžia meno kūrinio dvilypumą kaip balansuojančio tarp dviejų skirtingų būties polių. Paradoksliu būdu meninė kūryba parodydama suvokiančiajam irealumą išjudina realybės inertiškumą ir taip atskleidžia jos galimybes. Tačiau irealybė turi būti išreikšta, o to neįmanoma padaryti be realaus pagrindo.

Hartmanno argumentai, kalbant apie meno kūrinio ontologiją, remiasi realumo ir irealumo dvilypumu, neįmanomu be nuorodos į suvokiantį subjektą. Todėl estetinio objekto ir jo struktūros bei būties būdo aiškinimas neišvengiamai susijęs su suvokimo analize.

## SUVOKIMO FENOMENOLOGIJA IR ESTETINIO SUVOKIMO SPECIFIKA HARTMANNO FILOSOFIJOJE

Ilgą laiką buvo manoma, kad suvokimas yra sudarytas iš matomų, girdimų, juntamų elementų. Tai spalvos, erdvinės formos, garsai ir visa kita, kas sudaro jutimų visumą. Hartmanno teigimu, tai visiškai neteisinga suvokimo samprata, nes nauji tyrimai parodė, kad suvokimas nėra sudarytas iš jutimų – net neįsisavinami jutimų elementai. Pastaruosius galima išgauti tik atgaline tvarka išskaidant suvokimą – kai eksperimento būdu sukuriamos dirbtinės sąlygos, kurių nėra realiame gyvenime. Suvokimą Hartmannas aiškino kaip kompleksinę visumą, kupiną kontrastų ir priešingybių sąjungų. Filosofas, kaip ir dauguma fenomenologų, remėsi daikto dalinės duoties ir jo visumos suvokimo pavyzdžiu, nes, pasak jo, mes niekada optiškai nematome daikto visumos, bet be problemų jį suvokiam pratęsdami tai, kas nematoma, suvokimo sintezėmis: „Suvokime išnyksta riba tarp optiškos duoties ir to, kas pridėta" (Hartmann 1966: 42). Šią „pridėtinę prasmę" Hartmannas aiškino ne kaip vaizduotės ar refleksijos sukurtą, bet atsirandančią sintezuojant suvokimą, pagrįstą patirtimi. Šios sintezės yra betarpiškos ir nereikalauja intelektualinės veiklos. Suvokimo procese tai, kas matoma, visada lydi tai, kas nematoma. Hartmannas aiškino, kad mes matom medžio ir vabalo gyvybę, bet kartu suvokiam jų skirtumus, įeidami į kambarį mes matom skurdą arba prabangą, gyventojų netvarkingumą arba „gerą skonį", matydami veidą arba judesio figūrą mes tiesiogiai suvokiam žmogaus charakterį ir netgi jo likimą (Hartmann 1966: 43). *Nematomybė*, kuri atsiskleidžia per *matomybę*, yra pati svarbiausia suvokimo dalis. Taigi matymas Hartmannui nėra vien juslinis stebėjimas. Jis apima ir intuityvias įžvalgas, kurios gimsta ne iš refleksijų ir apmąstymų, bet atsiranda kartu su jusliniu regėjimu. Panašiai kaip ir Schappas *Suvokimo fenomenologijoje*, Hartmannas akcentavo, jog kiekviename dalyke mes matome ir nematomas jų savybes. Pavyzdžiui, matome dalykų tvirtumą arba elastiškumą, jų svorį bei inertišką pasipriešinimą judesiui (Hartmann 1966: 45). Tai rodo, kad suvokimo procese juslės yra susipynusios, ir galima kalbėti apie sinestezinius suvokimo aspektus. Kita vertus, suvokimas ne tik sintezuoja visumas, bet ir

jose išskiria tai, kas svarbiausia. Kadangi suvokimo procese išryškėja praktinio suinteresuotumo aspektas, galima pastebėti, jog mūsų suvokimo laukas artikuliuojasi priklausomai nuo akcentų. Dėmėsingumas nurodo ne tik sąmonės kryptį, bet ir intensyvumą. Suinteresuotumas nukreipia dėmesį viena ar kita linkme, todėl suvokimo laukas yra netolygus. Akcentai ir didesnis ar mažesnis pasitenkinimas suvokimo procese susijęs su suvokimo vertybiniu pobūdžiu. Suinteresuotumas nukreipiamas į tuos komponentus, kurie suvokėjui yra vertingi. Tai, pasak Hartmanno, pirmasis aprašė Scheleris (Hartmann 1966: 46). Tačiau ne mažiau svarbu yra tai, kad suvokimas yra save transcenduojantis veiksmas. Suvokimas peržengia savo ribas ir atveria tai, kas jame tiesiogiai neduota.

Kalbėdamas apie estetinio suvokimo specifiką Hartmannas pabrėžė, kad suvokimas paneigia ir objektyvios, nuo subjekto visiškai nepriklausančios tikrovės pažinimą, ir pragmatinius kasdienio gyvenimo siekius. Kitaip nei natūralus kasdienis suvokimas, estetinis suvokimas nereikalauja paneigti betarpiškos juslinės duoties ir orientuotis tik į tai, kas esą egzistuoja objektyviai. Estetinis suvokimas yra tiesioginis pasinėrimas į jusliškai ir jausmingai išgyvenamas dalykų kokybes. Tačiau net ir susitelkdamas į juslinį paviršių estetinis suvokimas neapleidžia prasminės gelmės. Pasak Hartmanno, estetinė išraiška pati save apibūdina ir save išreiškia. Toks išraiškos pirmapradiškumas nepalieka vietos vidujybės uždarumui ir yra suprantamas kaip estetinį išgyvenimą lydintis apreiškimas (Hartmann 1966: 54). Kita vertus, estetinis suvokimas intensyvina įprastinį suvokimą, nes atveria tai, kas anksčiau liko nepastebėta, tai, kas praslysdavo pro jusles neteikiant tam dėmesio. Taip praplečiama sąmonė. Svarbiausias Hartmanno atskleistas estetinio objekto kūrimo ir estetinio objekto suvokimo bruožas yra derealizacija arba dematerializacija. Estetinio objekto prasmė arba vertė atsiskleidžia tik atliekant tokio pobūdžio veiksmą, kurį galima lyginti su fenomenologine redukcija arba eidetine intuicija.

Sezemano estetika daugeliu aspektų yra panaši į Hartmanno. Jis taip pat pabrėžė estetinio suvokimo objektyvumą, tačiau daug labiau akcentavo estetinio objekto ir estetinio suvokimo, juslinės duoties ir formos koreliaciją. Sezemanas gerokai nuodugniau analizavo estetinio objekto struktūrą. Jo atlikta estetinio suvokimo analizė atskleidžia sinestetinį juslių susipynimą ir visumos, o ne atskirų elementų, dominavimą, be to, Sezemanas akcentavo

tiesioginį pasinėrimą į juslinį pasaulio patyrimą, kuriame ypatingai svarbūs jausmai bei įsijautimas. Ir Hartmannas, ir Sezemanas estetinį objektą ir estetinį aktą analizavo akcentuodami jų tarpusavio ryšį. Šis estetinio objekto ir estetinio akto ryšys panašus į Husserlio fenomenologijoje aprašytą intencionalaus objekto ir intencionalaus akto koreliaciją. Toks ryšys gali būti atrandamas tik taikant fenomenologinį metodą: atliekant fenomenologinę redukciją, kuriai reikalinga neutralizuoti objektyvistinę prielaidą, esą grožis yra nuo subjekto nepriklausančios tikrovės bruožas, ir suskliausti subjektyvistinį įsitikinimą, kad grožis – tai subjektyvaus skonio projektavimas į realius daiktus. Fenomenologinis aprašymas atskleidžia grožio, kaip vertybės, ryšį su vertinančio subjekto intuicija ir ypatinga nuostata. Sezemano atlikta redukcija sugrąžina prie pirmapradiškų estetinio objekto raiškos sąlygų, kurios glūdi ir estetinio objekto struktūroje, ir jo reikalavimams paklūstančio grožį suvokiančio subjekto nuostatoje. Abu autoriai pabrėžė, kad estetinių vertybių objektyvumas nepaneigia subjekto dalyvavimo. Objektyvumas yra ne kas kita kaip pačių estetinių objektų intersubjektyvios raiškos subjektui logika. Todėl kiekviena estetinės raiškos plotmė pasižymi savita jutimų ir prasmės sąjunga.

Hartmanno teigimu, estetinio objekto struktūrą sudaro daugiasluoksnis realybės ir irealybės persipynimas. Ši estetinio objekto struktūra yra tiesiogiai susijusi su estetiniu suvokimu, nes ji yra paslanki ir ambivalentiška, o prasmės rastis yra priklausoma nuo suvokiančiojo dėmesingumo ir įgūdžių. Estetiniame suvokime naikinama juslinės duoties ir prasmės perskyra, atmetama iliuzijos ir tikrovės opozicija, išraiškos ir to, kas išreiškiama, priešingybė. Estetinis suvokimas ne paneigia įprastinį suvokimą, bet jį intensyvina atskleisdamas naujas galimybes. Estetinis suvokimas galimas tik atsisakant grynai teorinės arba grynai pragmatinės nuostatos. Svarbiausias Hartmanno atskleistas estetinio objekto kūrimo ir estetinio objekto suvokimo bruožas yra derealizacija arba dematerializacija. Estetinio objekto prasmė, arba vertė, atsiskleidžia tik atliekant tokio pobūdžio veiksmą. Sezemanas svarstydamas estetinės tikrovės statusą tarsi pratęsė Hartmanno pastangas apibrėžti estetiškumą kaip derealizacijos procesą.

# 2 SKYRIUS

# MENO TIESA IR ESTETINĖ TIKROVĖ

*Grožio būtis glūdi raiškos būde.*[19]

Sezemano suformuluota meno tiesos ir estetinės tikrovės samprata yra įdomi ne tik kaip filosofijos istorijos tema. Šiandieninės meno praktikos dažnai yra siejamos su politinių, socialinių, psichologinių, seksualinių ar net ekonominių klausimų sprendimu ir užmiršta estetinius meno tiesos kriterijus. Moderniojoje kultūroje paplitęs meninės veiklos redukavimas į objektyvios tikrovės atspindėjimą ar į subjektyvios vidujybės projektavimą veda prie visiško estetinės tikrovės reikalavimų nepaisymo. Sezemano estetika yra aktuali tuo, kaip ji atskleidžia meninės tiesos ir estetinės tikrovės ryšį. Nagrinėdamas formaliosios ir materialiosios meno tiesos perskyrą Sezemanas parodė meninių reiškinių savitumą. Klausimas apie vaizdavimo tikrumą kyla svarstant, kaip įvairiuose menuose yra apdorojama skirtinga medžiaga ir naudojama skirtinga juslinė forma. Tačiau meno kūrinio tikrumas negali būti suprastas kaip natūralios tikrovės imitavimas. Sezemanas siekė atskleisti ypatingą estetinės tikrovės statusą. Ieškodamas atsakymo į klausimą, kiek tikra yra estetinė tikrovė, Sezemanas nagrinėjo fantastinio meno pavyzdį ir nutikrovinimo, arba neutralizacijos, veiklą. Net nutikrovindamas pasaulį estetinis patyrimas jo nepaneigia, nes atskleisdamas esminius pasaulio bruožus ir nerealizuotas galimybes jis moko pamatyti *kitaip.*

Šiame skyriuje analizuojama meno tiesos ir estetinės tikrovės problema Sezemano estetikoje. Pirmiausia aptarsiu subjektyviąją ir objektyviąją materialios meno tiesos perskyrą. Antra, analizuosiu, kaip Sezemanas suprato jausminės išraiškos ir dalykinės vaizduosenos[20] tikroviškumą. Trečia, analizuosiu

19 Hartmann 1966: 94.

20 „Vaizduosena" – Sezemano vartotas terminas.

fantastiškumą kaip estetinio tikroviškumo pavyzdį. Pabaigoje aptarsiu, kaip Sezemano plėtojama meno kūrinio tiesos analizė gali būti siejama su Merleau-Ponty pasiūlyta meno institucijos samprata.

## FORMALIOSIOS IR MATERIALIOSIOS MENO TIESOS PERSKYRA

Ar galima kalbėti apie grožio ir tiesos santykį? Jei tiesą suprasime kaip to, kas egzistuoja tikrovėje, teisingą reprezentavimą, tai tokiu atveju meno grožis skirsis nuo tiesos. Menas nekopijuoja tikrovės ir nesiekia sukurtus meno kūrinius pateikti kaip adekvatų tikrovės atvaizdavimą. Tačiau Sezemano teigimu, menas net ir nebūdamas tikrovės reprezentantu atrenka tikrovėje tai, kas svarbiausia: „Menas atrenka tai, kas tikrovėje yra esminga bei jai būdinga ir derinasi su estetiniu menininko sumanymu" (Sezemanas 1970a: 237). Kitaip sakant, meninio vaizdavimo teisingumas reikalauja kiek kitokių analizės būdų nei palyginimo su pačiais tikrovės objektais. Pasak Sezemano, egzistuoja tokie būtini meninės vaizduosenos reikalavimai, kuriuos galime suprasti tik analizuodami formaliąją ir materialiąją meno tiesą. Ši analizė atskleidžia estetinės tikrovės tikroviškumą, kuri veikia pagal savus principus, tačiau yra ne mažiau tikroviškas nei pati objektyvi tikrovė. Estetinės plotmės tikroviškumas net ir neutralizuodamas įprastą tikrovę negali atsisakyti tam tikrų fenomenalios realybės reikalavimų, kurie nurodo ne tik kaip vyksta suvokimas ar įsivaizdavimas, bet ir kaip jis gali būti įkūnytas, objektyvuotas ir suprantamai pateiktas kitiems.

Vaizduojamojo meno kūriniuose Sezemanas išskyrė tris pagrindinius momentus: 1) jutiminį pavidalą, t. y. iš jutiminių įspūdžių sudarytą vaizdą, 2) dalykinę reikšmę, t. y. vaizduojamą turinį, 3) jo ekspresyvią raišką, t. y. nuotaiką, arba jausminį nusistatymą. Sezemanas pažymėjo, kad visi šie trys momentai yra tarpusavyje susiję. Būtiniausias yra jutiminis pavidalas, nes jis esąs ir dalykinės reikšmės, ir jausminės išraiškos pamatas. Dalykinė reikšmė ir jausminė ekspresija yra priklausomi nuo jutiminės formos, bet jų santykiai skirtingi. Jausminė ekspresija yra neatskiriamai susijusi su jutimine forma, o dalykinė reikšmė nėra būtina, nes jutiminis pavidalas gali veikti ir be (ar

nepriklausomai nuo) siužeto (pvz., dekoratyviniai menai, besiužetė tapyba ar poezija). Kita vertus, meno dalykinę reikšmę ir jutiminę formą, pasak Sezemano, paprastai suvienija abiem bendras jausminis ekspresijos fonas (Sezemanas 1970a: 239–240).

Svarbiausia, kad Sezemanas atsisakė kantizmo filosofijai būdingos materijos ir formos perskyros, kai jutimai buvo siejami su beforme medžiaga, o reikšmė – su šią jutiminę medžiagą apipavidalinančia forma. Sezemanas analizavo ne jutiminę medžiagą, bet jutiminę formą, pabrėždamas jutiminės formos ir dalykinio reikšmės turinio skirtumą, nors juos jungia jausminė nuotaikų raiška.

> Jutiminis pavidalas, kiek jis priešpastatomas kūrinio turiniui arba dalykinei reikšmei, paprastai vadinamas meno kūrinio jutimine forma. Šia prasme ir kalbama apie formalųjį kompozicijos grožį. Formaliai *teisingas* tad yra tas kūrinys, kuriame įkūnyti grynai jutiminio grožio reikalavimai, t. y. kur visi elementai sudaro vieningą, tiesiog suvokiamą visumą, kur visa sunaudota medžiaga yra įforminta ir įeina į kompozicijos sąrangą taip, kad nė viena dalis negali būti pašalinta arba pakeista, tuo pačiu neišardant estetinio visumos paveikumo, kur visi pagrindiniai kompozicijos komponentai suderinti tokiu būdu, kad vienas kitą paremia ir iškelia. (Sezemanas 1970a: 240)

Taigi Sezemanas formaliosios tiesos sritį siejo su jutimais, kurie per meno kūrinį tiesiogiai byloja ausims ir akims tik todėl, kad jie yra komponuojami kaip jutimiškai suvokiama įpavidalinta įvairybių vienybė. Jutiminė forma yra susijusi su įvairiais vaizdavimo būdais skirtingose meno šakose. Savo paskaitose, skaitytose 1947 m. pokariniame Vilniuje (jų studentiški konspektai yra išlikę Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyriuje), Sezemanas svarstė apie tris meno veikalo momentus: dalykinį turinį, apdorojamą medžiagą ir formą. Tad analizuojant meno kūrinius, jo manymu, reikia aptarti dalykinio turinio santykį su forma ir medžiaga, arba formos, santykį su dorojama medžiaga (Sezemanas 1947). Pagal šį skirstymą turinys ir apdorojama medžiaga turėtų priklausyti materialiosios meno tiesos sričiai. Tačiau galima pastebėti ir skirtumą, nes *Estetikoje* Sezemanas nagrinėjo dalykinį turinį, juslinę formą ir jausminę išraišką, o ne apdorojamą medžiagą.

Materialioji meno tiesa, kurią Sezemanas aprašė *Estetikoje*, gali būti nustatyta tik atsižvelgiant į subjektyvųjį ir objektyvųjį aspektus. Subjektyvusis aspektas susijęs su klausimu, ar meninio sumanymo realizavimas atitinka sumanymą. Tačiau ši meninio sumanymo ir jo realizavimo perskyra ar net palyginimas galimas remiantis vien meno kūrinio raiška. Sezemano teigimu,

negalima pasikliauti tais aiškinimais, kuriuos apie savo kūrinius pateikia patys menininkai:

> Meninį sumanymą galima tiesiog suvokti tiktai iš paties kūrinio. Jisai mums turi rodyte rodyti, kur kūrėjo užsimojimas buvo kaip tik toks, o ne kitoks. Jei iš paties kūrinio to matyti negalima, jei menininko sumanymui suvokti tenka griebtis pašalinių priemonių arba nurodymų (pvz., antraščių, žodinių paaiškinimų), tai uždavinys neišspręstas ir meno kūrinys arba neišreiškia to, ką turėtų išreikšti, arba kūrėjo užsimojimą realizuoja netobulai, neįtikinamai, kitaip sakant, nemeniškai. (Sezemanas 1970a: 241)

Pasak Sezemano, nagrinėjant objektyviuosius materialiosios tiesos aspektus turi būti tikrinamas jausminės išraiškos tikrumas ir dalykinės vaizduosenos tikroviškumas. Atrodytų jausminės išraiškos turėtų priklausyti subjektyviajai pusei, tačiau Sezemanas, kaip ir daugelis fenomenologų, nemanė, kad jausmai – tai subjekto viduje atsirandančios psichologinės emocijos. Jausmus Sezemanas suvokė kaip gyvuojančius išraiškose, o išraiškas – kaip objektyvizuotas jausminio nusiteikimo formas. Šią Sezemano nuostatą (jausmus susieti su tiesioginėmis išraiškomis) galima palyginti su Schelerio išplėtota jausmų fenomenologija (Scheler 1973). Scheleris argumentuotai sukritikavo tokias jausmų teorijas, kurios teigia, jog žmogus kito žmogaus jausmus gali suprasti tik pagal analogiją su savaisiais jausmais. Pasak Schelerio, kitų jausmai yra patiriami tiesiogiai, o ne projektuojami iš vieno subjekto vidaus į kito subjekto vidų. Sezemanas tokią intersubjektyvią jausmų sampratą pritaikė estetikoje. Jo teigimu, kūrinio ekspresyvumo supratimas yra susijęs su nuotaikų raiškos jautimu. Jausmai ir nuotaikos nėra subjektyviai vidujybei priklausantys dalykai. Jie vienaip ar kitaip įkūnija ir objektyvuoja jaučiančiojo santykį su situacija. Todėl galima vertinti, kiek jausmai atitinka ar neatitinka konkrečią situaciją. Taip galime pastebėti netikrą, sufalsifikuotą emocionalumą ar trafaretinius jausmų išraiškos būdus. Kaip pavyzdį Sezemanas pateikė meninę vaidybą, kai aktorius turi ne tik įsijausti į vaidmenį, bet ir persikūnyti taip, kad visi jo emociniai gestai išplauktų iš vaidinamo personažo būdo ir jo situacijos.

Kalbant apie jausmų išraiškas reiktų prisiminti, jog Sezemanas ne tik pabrėžė jausmų intencionaliai intersubjektyvų objektyvumą, bet ir detaliai analizavo įsijautimo vaidmenį estetinio suvokimo procese.

Sezemanas atskleidė keturis pagrindinius dalykinės vaizduosenos tikroviškumo momentus: 1) vaizduojant turi būti parinktas toks vaizduojamojo dalyko aspektas, kuris būtų jam esmingai būdingas ir atskleistų bendrą,

tipišką reikšmę, tačiau tipiškumas neturėtų paneigti jo individualiai fenomenalios raiškos (pvz., žmogaus kūno padėtys ar pozos, kintančios priklausomai nuo fizinės konstitucijos, amžiaus, lyties, psichinės būsenos), o dalykinis siužetas turėtų atskleisti fenomenalios raiškos esmę ir prigimtį; 2) vaizduojant susitelkiama į simbolinę siužeto reikšmę žmogaus gyvenimui, pvz., gimimą, mirtį, kūdikystę, senatvę, darbą, poilsį; 3) vaizduojant turėtų būti išreikšti tipiniai istorinės, socialinės, geografinės, etninės aplinkos bruožai; 4) vaizduojant individualius gyvenimo aspektus (asmenybes ir jų santykius), turtinamas ir konkretinamas emocinis viso kūrinio tonalumas.

Apibendrinant galima teigti, kad, Sezemano supratimu, meninės vaizduosenos tikroviškumas nėra kopijuojantis ar mimetinis tikrovės atvaizdavimas. Meninis vaizdavimas išryškina gelminius tikrovės aspektus, kurie paprastai lieka nematomi. Tai nereiškia, kad menine tipiško ir individualaus atranka sukuriamas naujas matymas. Veikiau meninė esminių bruožų, glūdinčių juntamojo ir jaučiamojo pasaulio struktūroje, atskleistis, reiškia pamatymą *kitaip*.

## FANTASTIŠKUMO REIKŠMĖ IR ESTETINĖ TIKROVĖ

Ar dalykinis tikroviškumas galioja tada, kai susiduriame su fantastiniu menu? Atrodytų, kad fantastiniam vaizdavimui turėtų visiškai nerūpėti vaizdavimo tikrumas. Tačiau Sezemanas parodė, kad net ir fantastiniame mene veikia materialios vaizdavimo tikrovės reikalavimai. Stilizuoti, perkomponuoti ar net negalimai sujungti objektai išsaugo tikroviškumą ir net išryškina tai, kas tuose objektuose yra esminga. Perdėtai išryškintos ypatybės ar bruožai tik sustiprina vaizdavimą ir suteikia nepaprastą raiškumą arba (kai reikia) – komišką efektą (karikatūra, šaržas). Net ir tada, kai vaizduojant pasaulį yra pakeičiami realūs reiškinių erdviniai ir laikiniai santykiai, kai vyksta tai, kas tikrovėje neįmanoma, net ir tada vaizduotė naudojasi medžiaga, kurią jai teikia reali aplinka. Aišku, vaizduotė šią medžiagą gali pertvarkyti taip, kad atskleistų tikrovėje neįmanomas galimybes. Sezemano teigimu, meninis fantastiškumas nėra tyčiniai prasimanymai ar savavališki išsigalvojimai – jis natūraliai išauga iš žmogaus gyvenimo:

> Fantastiškumas, kuris neturėtų jokio ryšio su tikrove, neįmanomas; o ten, kur jis nepaiso vidinės gyvenimo struktūros ir jam būdingų suvokimo formų, jis negali būti estetiškai reikšmingas (materialios tiesos atžvilgiu). (Sezemanas 1970a: 249)

Ne mažiau svarbu, jog ši materiali tiesa yra susijusi su tuo, kaip žmogus konkrečiai suvokia arba gali suvokti vieną ar kitą reiškinį. Vaizduosena negali pažeisti šių suvokimo parametrų, nes be jų pats vaizdavimas prarastų raiškumą ir įtikinamumą. Sezemanas teigė:

> Iš tikrųjų, vaizduodamas daiktus, reiškinius, įvykius, menas pasirenka ir išskiria iš tikrovės vieną arba kitą raiškų jų aspektą. Bet šita vaizduosena užsimezga už meno ribų, pačiame realiame gyvenime, ir priklauso nuo žmogaus interesų ir požiūrių, nuo jo nusistatymo aplinkinio pasaulio atžvilgiu. Visa žmogaus pasaulėžiūra yra perspektyviška, ir tie vaizdai, iš kurių ji susidaro, rodo tik vieną arba kitą objektų aspektą. Reikšmingas yra tas aspektas, kuris atstovauja tam tikram gyvenimo planui, tam tikram esmingam pasaulio suvokimo būdui. Pabrėžkime dar kartą, kad tikrovė, kurią vaizduoja menas, nėra tikrovė teorine-moksline prasme, o tikrovė, kaip ją suvokia gyvas konkretus (istorinis) žmogus [...]. (Sezemanas 1970a: 249–250)

Menas negali pasaulio vaizduoti kitaip nei jis yra suvokiamas. Pasaulio reiškinių suvokimas turi tam tikrą logiką, nes skirtingi reiškiniai reiškiasi skirtingais būdais. Be to, jų raiška reikalauja atitinkamo suvokimo būdo, be kurio šių reiškinių reikšmė liks nepastebėta. Štai kodėl Sezemanas pripažino, jog fantastinis menas taip pat turi paklusti materialiosios tiesos reikalavimams:

> Tik ką nurodyti pavyzdžiai įgalina mus padaryti išvadą, kad fantastiškas menas priklauso nuo to paties materialios tiesos kriterijaus, kuriam pajungtas ir artimesnis realybei, nefantastiškas menas. Reikia tiktai šitą kriterijų suprasti aukščiau nusakyta plačiąja prasme, būtent: bet kokios meno kompozicijos, kad ir fantastiškiausios, pamatas turi būti tam tikras fenomenalinei tikrovei reikšmingas struktūrinis planas arba suvokimo būdas. (Sezemanas 1970a: 251–252)

Jokie fantazavimai negali paneigti pasaulio fenomenaliosios tikrovės ir jos suvokimo rekšminių struktūrų. Tai reiškia, kad Sezemanas, panašiai kaip ir kiti fenomenologai, teigė meninės vaizduotės prisirišimą prie fenomenaliosios pasaulio tikrovės ar jos suvokimo. Kitaip sakant, Sezemanas patvirtino Merleau-Ponty mintį, kad ne tik suvokimas, bet ir vaizduotė, net sapnai yra pasmerkti pasauliui. Net ir tada, kai meninė vaizduotė atveria ar išgrynina tokias galimybes, kurios neįsikūnija tikrovėje, ji nepaneigia pasaulio, bet atveria jame naujas galimybes. Sezemano nuomone, šią galimybės viršenybę virš tikrovės įžvelgė jau Aristotelis, kai jis aptardamas poezijos prigimtį pažymėjo jos filosofiškumą, lyginant su istorija. Poezija esanti filosofiškesnė kaip tik todėl, kad ji vaizduoja ne tai, kas buvo iš tikrųjų, bet tai, kas galėjo būti.

Ši Aristotelio mintis, pasak Sezemano, išryškina tai, kad mene svarbesnis yra ne tikrovės mimetinis atvaizdavimas, bet kuriamo vaizdo įtikinamumas. Remdamasis Aristoteliu Sezemanas formulavo tris estetinės būties principus:

> 1. Meno uždaviniu negalima laikyti tikslaus tikrovės kopijavimo. 2. Meninės tiesos kriterijus yra sukurto vaizdo įtikinamumas, kuris, kaip mes mėginome įrodyti, remiasi jo atitikimu esminėms tikrovės struktūroms arba suvokimo planams. 3. Estetinė būtis priklauso idealiai galimumo sferai. (Sezemanas 1970a: 252)

Aristotelio estetiką Sezemanas plačiai analizavo ir minėtose 1947-ųjų metų paskaitose. Šiose paskaitose Sezemanas savo filosofinę poziciją perteikė interpretuodamas Aristotelio estetines pažiūras. Turint omenyje, kad paskaitos buvo skaitytos sovietmečiu, nenuostabu, jog Sezemanas savo poziciją dažnai išsakė ne tiesiogiai teigdamas, bet klausdamas:

> Estetiniai klausimai kyla iš meno sąvokos. Ar meninis grožis tas pats, kas ir natūralus grožis? Meninis grožis atkuria buvusią ar esančią natūralybę. Priemonės tam pasiekti yra įvairios: kalba, tapyba, skulptūra. Bet kuris meninės veiklos polėkis – atvaizduoti tai, kas yra realybėje. Aristotelis sako, jog menas tai yra imitacija. Kartu atsakyta ir į kitą klausimą, koks yra meniškumo kriterijus? Kuo jis tikresnis, tuo pilniau atgamina tikrovę. Taikant tuos klausimus atskiroms meno šakoms yra ir skirtumų. Ar muzika imituoja tą pačią tikrovę? Ar menas atgamina viską, kas yra tikrovėje? Ar iš viso meno uždavinys yra tiksliai atgaminti tikrovę? (Sezemanas 1947: 1)

Svarstydamas šiuos klausimus Sezemanas pabrėžė, kad aristotelinė mimezės samprata nereiškia, jog menas turi imituoti tikrovę. Pasak Sezemano, menas atskleidžia esminius tikrovės bruožus ir kitokias pasaulio patirties galimybes.

## Estetinis nutikrovinimas, arba neutralizacija

Pirmiausia, ką galime pastebėti tokiame estetinės būties išgryninimo veiksme, tai siekį estetinę sritį atriboti nuo tikrovės, tiksliau, nuo tiesioginio tikrovės imitavimo. Sezemanas čia naudojo tokius terminus kaip *nutikrovinimas* (derealizacija), arba neutralizacija. Abu terminai plačiai naudojami fenomenologinėje literatūroje, aptariant estetinės būties specifiką. Husserlis estetinę tikrovę analizavo naudodamas neutralizacijos terminą. Jį domino neutralus vaizdų statusas ne tiek mene, bet visų pirma atsiminimuose ir įsivaizdavimuose. Todėl daugiausia Husserlis šią neutralizavimo problemą svarstė rankraščiuose, skirtuose fantazijai, vaizdų sąmonei ir atsiminimams aptarti

(Husserl 1980). Tačiau įsivaizduodami ar prisimindami mes susiduriame su tokiais vaizdais, kurie, panašiai kaip ir meno kūriniai, reikalauja neutralaus santykio su jų tikroviškumu. Hartmannas knygoje *Estetika* teigė, kad jau nuo romantikų laikų, pritariant hėgelinei estetikai, menas yra apibūdinamas kaip regimybė, neegzistuojanti tikrovėje, neturinti realybės statuso, bet pasireiškianti stebėtojui tarsi jis būtų tikras. Hartmannas apibūdindamas žmogiškąją kūrybą naudojo nutikrovinimo (vok. *Entwirklichung*) terminą (Hartmann 1966: 37). Ortega y Gassetas apie meno estetinę tikrovę kalbėjo kaip apie neutralizuotą ir dematerializuotą. Šis autorius meną suvokė kaip metaforą, kurioje „anuliuojasi, neutralizuojasi, dematerializuojasi" dvi realybės, o tiksliau – atsiranda dviprasmė realybė (Ortega y Gasset 1999: 400). Apibūdindamas meninę stilizaciją Ortega y Gassetas vartojo ir derealizavimo terminą (ten pat: 488). Tačiau nei vienas iš minėtų autorių estetinio tikrovės neutralizavimo, arba nutikrovinimo, netapatino su iliuzija ar apgaule. Sezemanas atmetė bet kokius bandymus meno esmę sieti su realybės iliuzijos kūrimu. Estetinė nuostata, jo manymu, yra nukreipta vien į tai, kas reiškiasi, ir yra neutrali tikrovės atžvilgiu. Estetinė nuostata leidžia suprasti pasaulį kaip fenomenalios raiškos pasaulį. Sezemanas išnašose labai atsargiai formulavo tokios fenomenalios realybės apibrėžtį:

> Fenomenalioji tikrovė yra platesnė už *realiąją* tikrovę, t. y. už visa tai, ką normali budinčioji sąmonė laiko objektyviai realiu. Realus pasaulis (nurodytąja prasme), palyginti su gamta, yra platesnis, nes apima ir visus žmonių pagamintus daiktus bei reiškinius. Todėl ir menas ne tik formų ir struktūrų, bet ir vartojamų elementų atžvilgiu nėra apribotas tuo, ką jam teikia gamta (pvz., dorojamoji medžiaga – architektūroje ir skulptūroje, spalvos – tapyboje, tonai – muzikoje). (Sezemanas 1970a: 421)

Kita vertus, realybės neutralumas, kurį normali sąmonė laiko objektyviai realiu, nekliudo meninio pasaulio savitai tikrovei ir ypatingam svoriui bei įtaigai. Sezemanas estetinį tikroviškumą siejo su anksčiau jau aptartais formaliosios ir materialiosios tiesos momentais:

> Toks estetinės būties *tikroviškumas* grindžiamas: 1) formaliąja meno tiesa, suteikiančia kiekvienam meno kūriniui vidinį darnumą bei vienumą, 2) jos materialiąja tiesa, t. y. tuo, kad meno kūriniuose įkūnijami bei iškeliami tam tikri reikšmingi fenomenalinės tikrovės (objektyvios ir subjektyvios) planai arba struktūros, pagaliau 3) meno *raiškumu* (ekspresyvumu), nes jame realizuojamos „galimybės" susidaro ne tik iš vaizdų, bet apima visą žmogaus išgyvenamą tikrovę, t. y. jose objektyvizuojami ir gyvenimo dinamika bei jo jausminis (emocinis) fonas. (Sezemanas 1970a: 255)

Tikrovės neutralizavimas yra susijęs ne tik su fenomenalios raiškos objektyvių ir subjektyvių struktūrų atvėrimu, bet ir su jausminiu įsitraukimu, kuris, pasak Sezemano, yra komplikuotas, nes, pagal tradicines pažiūras, estetika, siekdama atskleisti estetinio fenomeno objektyvumą, išsižada jo emocinio turinio arba aiškina jį kaip grynai subjektyvų (mėgavimosi) faktorių. Sezemanas pabrėžė, kad galimas ir trečias estetinei patirčiai būdingas kelias – tai toks emocinis objekto suvokimas, kuris yra nepraktiškas ir asmeniškai nesuinteresuotas, bet išlaiko kontempliatyvų nusistatymą kaip atsaką į tą nuotaiką, kuria suvokėją užkrečia pats objektas (Sezemanas 1970a: 256).

## Meno institucijos samprata

Jei meninė veikla yra tikrovės neutralizavimas ir jausminės nesuinteresuotos kontempliatyvios nuostatos įgyjimas, kaip tada paaiškinti faktą, kad „kiekvienas meno kūrinys (estetinis vaizdas) yra individualus, „dabar" ir „čia" suvokiamas dalykas ir šia prasme „egzistuoja"?" (Sezemanas 1970a: 252). Kaip nesuinteresuotas kontempliavimas susijęs su siekiu šią patirtį išreikšti? Kaip suderinti nevaržomą galimybių varijavimą ir tikrovės būtinumo paneigimą kūrybinėje vaizduotėje su esmingu meniniu siekiu tuos vaizdus objektyvizuoti ir realizuoti pasaulyje? Šiuos klausimus Sezamanas plačiau aptarė nagrinėdamas kūrybos problemą, teigdamas, jog pačiame kūrybos akte yra numatytas grįžtamasis ryšys su suvokimu. Pasak Sezemano, neįmanomas toks kūrybinis objektyvavimas, kuris neimplikuotų subjektyvacijos akto galimybės. Kitaip sakant, kūrybinio sumanymo realizavimas neįmanomas, jei nėra atsižvelgiama į tai, kaip realizuotoje meninėje išraiškoje bus formuojamas galimas jos suvokimas. Būtent todėl kūrėjas turi susitelkti ne tik į tai, *ką* jis išreiškia, bet ir į tai, *kaip* jis išreiškia. Išraiškos būdas turi būti koreliuotas su projektuojamu suvokimu. (Sezemanas 1970a: 155). Analizuodamas estetinės tikrovės problemą Sezemanas vėl grįžo prie šio klausimo, kurį būtų galima suformuluoti ir taip: kodėl nepakanka vien grožėtis pasauliu ir nesuinteresuotai jausmiškai jį kontempliuoti? Kodėl kyla poreikis šias patirtis objektyvizuoti taip, kad jos taptų prieinamos kitiems?

Galutinio atsakymo į šiuos klausimus Sezemanas nepateikė. Tačiau jo svarstymus galima lyginti su Merleau-Ponty apmąstymais, suformuluotais 1954–1955 m. skaitytose paskaitose *Institucijos ir pasyvumas*. Institucijos samprata yra artimai susijusi su Husserlio rankraštiniame tekste „Geometrijos pradžioje" suformuluota tradicijos samprata (Jonkus 2009a: 212–226). Husserlio teigimu, geometrija egzistuoja ne todėl, kad yra atkartojami „pirmojo" geometro užrašai. Geometrijai reikalinga įžvalga, kuri turi būti išreikšta objektyvuotu būdu ir kuri turi būti reaktyvuota ir pakartota kitose įžvalgose. Merleau-Ponty šią Husserlio mintį apie mokslinio žinojimo retransliavimą išplėtė ir pritaikė plačiam kultūros laukui. Instituciją jis traktavo kaip ambivalentišką veiksmą, kuris inicijuoja procesą ir nustato politinio, juridinio, socialinio, mokslinio ar meninio veiksmo formą taip, kad jis nebūtų galutinai užbaigtas, bet suteiktų galimybę jį išsaugoti, pratęsti, pakartoti arba reaktyvuoti, išvengiant sustabarėjimo pavojaus. Instituciją jis suvokė kaip konstitucijos (kantizmo filosofijos prasme) alternatyvą. Jei konstituavimas yra reikšmės steigimas, kuriame akcentuojamas kūrybinis sąmonė aktyvumas, tai institucija pirmenybę teikia ne subjektui, bet objektui, kuris savo forma nustato elgesio su juo rėmus. Šias paskaitas komentavęs Claude'as Lefortas (1924–2010) teigė, kad tokia institucijos samprata yra susijusi su laiku. Laikas yra tarsi institucijos modelis. Tiksliau, turimas omenyje atvirumas, kuris leidžia nepaisyti laiko tėkmės ir įsteigti laiko kismo nepaisančias formas, pasireiškiančias kaip prasmės depozitavimo įvykiai (Lefort 2010: 11).

Merleau-Ponty šiose paskaitose šalia kitų institucijų nagrinėjo ir meno instituciją. Anot Leforto, institucijos samprata pasižymi dvilypumu, nes tai yra „veiksmas, kuris apima ištaką ir įkurto dalyko struktūrą, [...] tik svarbu, kad institucija, kaip įsteigimas, nelaikomas veiksmo produktu ir kad institucija, kaip įkūrimas, atveria išsaugojimo galimybę per pakartojimą [...]" (Lefort 2010: 10). Menas, kaip institucija, yra ne užbaigtas veiksmo rezultatas, bet įsteigto dalyko struktūra, kuri pati veikia kūrybiškai išsaugodama pakartojimo galimybę. Merleau-Ponty pateikė tokį institucijos apibrėžimą:

> Taigi institucija suprantama kaip įvykiai patirtyje, kurie suteikia patirčiai ilgaamžiškumo aspektą, dėl kurio dar ištisos eilės kitų patirčių kurs prasmę, formuos galimą tęsinį ar istoriją – ar naujus įvykius, kurie per mane išsaugos prasmę, ne kaip liekanas ar nuosėdas, bet kaip kvietimą sekti, kaip ateities pareikalavimą. (Merleau-Ponty 2010: 77)

Apibendrinant galima teigti, kad Sezemano filosofijoje klausimas apie meno tiesą yra klausimas apie estetinę tikrovę. Ar meniniai objektai reprezentuoja (imituoja) realybę, ar tai yra nerealios fikcijos kūrimas, kuris neturi nieko bendro su pasaulio realybe? Toks klausimo formulavimas yra paremtas klasikine pasaulio reprezentacijos samprata, kuri galioja ir pažinimo teorijai, ir natūraliam pasaulio bei sąmonės santykio supratimui. Tačiau Sezemanas parodė, kad meninis objektas nėra pasaulio reprezentacija (kaip ją traktuoja klasikinės teorijos). Estetinė nuostata yra nukreipta vien į tai, kas reiškiasi ir yra neutralu tikrovės pačios savaime atžvilgiu. Toks estetinės nuostatos neutralumas leidžia suprasti pasaulį kaip fenomenalios raiškos pasaulį. Atvaizdavimo ir imitavimo sampratą Sezemanas pakeitė koreliavimo principu. Tiesa yra ne tikrovės reprezentacija, bet toks atvirumas pasaulio tikrovei, kuris derealizacijos priemonėmis atskleidžia šioje tikrovėje glūdinčias galimybes ir atitinkamai kitokius suvokimo būdus. Šie meno institucijoje realizuojami pasaulio suvokimo būdai yra ne užbaigtas kūrybinės veiklos rezultatas, bet kvietimas sekti ir pakartoti kūrybinius veiksmus ateityje.

# 3 SKYRIUS

# ESTETINIS SUVOKIMAS IR ĮSIJAUTIMAS

Fenomenologinėje filosofijoje estetinis suvokimas dažnai yra analizuojamas kartu su įsijautimo problema. Ir estetiniam suvokimui, ir empatijai yra svarbūs juslinės išraiškos aspektai ir tam tikras tikrovės neutralizavimas bei jausmiškai interaktyvus dalyvavimas joje. Estetinio suvokimo intersubjektyvumą garantuoja ne tik nukreiptumas į estetinius objektus, bet ir įsijautimo galimybė. Emocinė, arba jausminė, grožio patirties analizė neišvengiamai atveda prie empatijos, arba įsijautimo, problemos. Juozas Mureika aptardamas įsijautimo estetiką pažymi, jog įsijautimas yra siejamas su būtinu ryšiu tarp suvokimo ir emocijų (Mureika 2010d: 267). Įsijautimo problema buvo viena iš svarbiausių ankstyvojoje fenomenologijoje. Įsijautimo problemą nagrinėjo Geigeris, Scheleris, Edith Stein (1891–1942). Dauguma fenomenologų sutarė dėl vieno dalyko – Lippso išplėtota įsijautimo samprata yra klaidinga, nes įsijautimą traktuoja kaip *įjautimą*[21], t. y. kaip psichologinį subjekto vidaus projektavimą į išorinį objektą (Zahavi 2010). Sezemanas savo estetikoje pateikė ne tik įjautimo sampratos kritiką, bet ir išsamią intersubjektyvaus įsijautimo, kaip reikšmingo estetinio patyrimo komponento, analizę.

Šiame skyriuje pirmiausia bus analizuojamas jausmų objektyvumas, antru žingsniu, aptariama analogijos argumento ir psichologinio įjautimo kritika Sezemano estetikoje, pabaigoje – įsijautimo reikšmė estetiniam suvokimui.

21 „Įjautimas" – Sezemano vartotas terminas.

## JAUSMŲ OBJEKTYVUMAS IR INTERSUBJEKTYVUMAS SEZEMANO IR GEIGERIO ESTETIKOJE

Sezemanas, kaip ir Hartmannas, teigė, kad estetika yra susieta su tiesioginiu daiktų suvokimu. Jie abu akcentavo objektinę ir objektyvią estetikos prigimtį, nes pastaroji yra pagrįsta ne tik ypatingais išgyvenimais, bet ir pačiuose objektuose esančia estetine struktūra. Tačiau estetinių objektų analizė negalima be estetinių objektų raiškos. Tik per tokią objektų raišką galimas jų dalykinės reikšmės suvokimas. Todėl Sezemanas estetinius objektus ir estetinį suvokimą analizavo ne atskirai, bet pabrėždamas jų koreliaciją. Estetinio objekto raiška ir suvokimas, pasak Sezemano, yra neįmanomi be emocinio įsitraukimo. Kaip jausmai dalyvauja estetinio suvokimo procese? Sezemanas analizavo tris prietarus, susijusius su jausmų suvokimu. Jis kritikavo jausmų subjektyvumo, analogijos ir psichologinio įjautimo teorijas.

Pirmiausia aptarsime, kaip Sezemanas ir Geigeris suvokė jausmų intersubjektyvumą. Sezemanas kritikavo jausmų priskyrimą subjektyviai išgyvenimų pusei. Jausmai, jo manymu, yra objektyvūs, nes nepriklauso vien subjektui, bet jungia objektą ir subjektą. Jausmai ir nuotaika gali būti objektyvūs ir ta prasme, kad jie yra būdingi patiems stebimiems objektams: liūdnas arba linksmas peizažas, melancholiška arba energinga melodija. Jausmus Sezemanas laikė objektyviais, nes jie peržengia subjekto subjektyvumo ribas. Jie nepriklauso vien subjekto vidujybei. Kita vertus, jausmai gali būti patiriami tik kaip subjekto, arba *Aš*, būsenos. Toks jausmų objektyvumo atskleidimo siejimas su intersubjektyvia empatija yra labai artimas Geigerio atliktam jausmų aprašymui. Straipsnyje „Apie įsijautimo į kraštovaizdžio nuotaiką problemą" (1911) Geigeris siekė atskleisti estetinių ir neestetinių jausmų skirtumą. Jausmai dažniausiai suprantami kaip subjektyvūs išgyvenimai, kurie patiriami kitaip nei išorinių objektų jutimai, tačiau Geigeris siūlė atsisakyti pažintinės subjektyvumo ir objektyvumo perskyros. Jo manymu, ir subjektyvumas, ir objektyvumas turi būti atrandami tiesiogiai analizuojant pačią sąmonę. Pritardamas Lippsui Geigeris teigė, kad liūdesys yra tiesiogiai susijęs su manuoju *Aš* ir tik taip jis gali būti jaučiamas, o štai spalvos yra patiriamos ne kaip mano, bet kaip

pačių objektų savybės (Geiger 1911: 29). Sunkiau subjektyvumo ir objektyvumo perskyrą pastebėti, kai mes kalbame apie spalvų nuotaikas. Analizuodamas linksmas spalvų nuotaikas Geigeris teigė, kad jos priklauso ne išgyvenimams, bet objektams. Tokias spalvų nuotaikas galima stebėti ir jos neišnyksta kaip tiesioginiai išgyvenimai, kai *Aš* sutelkiu į juos dėmesį ir bandau paversti savo stebėjimo objektais (ten pat: 31). Nors spalvų nuotaikos priklauso objektams ir negali būti priskiriamos patiems jausmų išgyvenimams, tarp jų turi egzistuoti tam tikras sąryšis. Apie tai byloja, pasak Geigerio, pati kalba. Jei nebūtų šio sąryšio, negalėtume kalbėti apie liūdnas arba linksmas spalvas. Objektyvių ir subjektyvių nuotaikų ryšys gali būti paaiškintas tuo, kad patys jausmai ne tik yra subjektyvūs išgyvenimai, bet turi ir objektyviąją pusę – pačius jausminius objektus kaip sudedamąją jausmų dalį. Objektinė jausmų pusė negali būti redukuota į subjektyviąją jų dalį. Aiškindamas subjektyviųjų ir objektyviųjų jausmų dalių sąryšį Geigeris rėmėsi Husserlio įžvalgomis *Loginiuose tyrinėjimuose*, tačiau jis neformulavo jausmų intencionalumo sampratos, o laikėsi nuosaikaus realizmo pozicijos (ten pat: 33).

Jau buvo aptarta[22], kad, pasak Geigerio, jausmų atžvilgiu subjektas gali turėti dvi nuostatas – analizuojančią ir patiriančią (Geiger 1911: 44). Ar galimà dar ir trečioji nuostata? Ieškodamas sąryšio tarp subjektyviosios ir objektyviosios jausmų pusės, Geigeris gilinosi į antrąją nuostatą, nes pirmoji remiasi akivaizdžia subjekto ir objekto priešprieša, o antroji – gali pagelbėti suprasti, kaip vyksta įsijautimas į nuotaikas. Šios neobjektinės nuostatos analizei Geigeris pasitelkė meninio peizažo suvokimo pavyzdį: menuose peizažas pateikiamas ne tik kaip subjekto jausmų ir nuotaikų projektuojamas objektas, bet ir pats suvokiamas kaip nuotaikingas ir inspiruojantis subjekto nuotaikas. Meninis peizažas nėra visiškai nuo subjekto atskirtas objektas. Į meninį peizažą reikia gilintis kaip ir į savo jausmus, jų neobjektyvuojant. Meninis peizažas turi būti suvokiamas ne kaip teorinio pažinimo objektas, bet kaip nuotaikos turinys, į kurį reikia įsijausti ir įsigyventi. Kitaip sakant, Geigeris panaudodamas meninio peizažo pavyzdį įveikė subjekto ir objekto supriešinimą, nes santykis su peizažu turi būti ne objektyvuojantis, bet įsijaučiantis. Gilinantis į peizažo sužadinamą nuotaiką aiškėja, kad jis nevirsta objektu, bet inspiruoja paties

22 Apie Geigerio jausmų nuostatas jau buvo rašyta poskyryje „Kodėl Sezemanas kritikavo Geigerio pasąmonės sampratą?"

subjekto tendenciją šią nuotaiką išgyventi kartu ir ja sekti (vok. *mitzuerleben, nachzuerleben*). Geigerio teigimu, pateiktas pavyzdys rodo, jog egzistuoja ne dvi atskiros iš objekto ir subjekto kylančios nuotaikos, bet viena, apimanti ir iš objekto kylančią inspiraciją, ir iš subjekto atsirandantį nuotaikos palaikymą. Taigi, Geigerio teigimu, čia jau ne du, bet vienas bendras išgyvenimas: „Jis priklauso pačiam objektui ir kartu kyla iš *Aš* spontaniškumo" (Geiger 1911: 53).

Galima teigti, kad nagrinėdamas įsijautimo į peizažo nuotaiką atvejį Geigeris naikino radikalią subjekto ir objekto perskyrą. Nuotaika nėra nei subjekto, nei objekto nuosavybė, nes ji atsiranda kaip subjekto ir objekto santykis. Objekto inspiruotos ir mano paties pratęstos nuotaikos išgyvenimas atskleidžia subjekto ir objekto suartėjimą ir net susiliejimą. Sezemanas savo estetikoje taip pat akcentavo jausmų objektyvumą ir įsijautimo svarbą. Jo teigimu, estetinis emocingumas yra susijęs su gebėjimu tiesiogiai jausti psichinę kitų būtybių būseną. Sezemanas netgi išskyrė *aidinius* jausmus, kurie pasireiškia ne tik kaip manyje ir su manuoju *Aš* susiję procesai, bet ir kaip atsiliepimas į kito jausmus. Aidiniai jausmai, pasak Sezemano, yra galimi todėl, kad jie patiriami ne per atstumą (kaip vizualiniai objektai), bet paliečia ir suvirpina kūną ir klausą tiesiogiai:

> Norint geriau suprasti aidinių jausmų prigimtį, reikia įsidėmėti: ne visi jutiminiai įspūdžiai turi tokią pat (arba panašią) dalykinę struktūrą, kaip regimieji reiškiniai. Tonas, pavyzdžiui, neiškyla prieš mane kaip nuo manęs atskirtas regimas vaizdas; nors jis ateina iš išorės ir skamba aplinkinėje erdvėje, bet jis skamba ir mano ausyse, kurios atsiliepia į jį panašiai, kaip instrumentas atsiliepia į sutartingą kito instrumento toną. Klausa, kaip dabar paaiškėjo, glaudžiai susijusi su vadinamaisiais *vibraciniais* (virpėjimo) jutimais, kurie atsiranda oro virpėjimams persiduodant mūsų kūnui (todėl kurčiasis gali pajusti muziką ir net ja grožėtis). Žinoma, kūno atsiliepimas į išorinį bangavimą – tai grynai fiziologinis procesas, bet, kadangi čia juntamas virpėjimų sutartingumas, jis yra lydimas ir ypatingo suvokimo akto. Tai parodo, kad ir jutiminis suvokimas bent tam tikrais atvejais remiasi *užsikrėtimu*. (Sezemanas 1970a: 72)

Tiesioginis įsivėlimas į jausmų pasaulį parodo, jog suvokiantysis subjektas nėra nuo jo atskirtas. Svarbiausias vaidmuo tenka ne žmogaus gebėjimui mąstyti ir mokėjimui pažinti kitą, bet jo jautrumui. Tokio pirminio jautrumo pasaulio išraiškoms negali paaiškinti nei analogijos teorija, nei įjautimo samprata.

## TRADICINĖS ANALOGIJOS BEI ĮJAUTIMO TEORIJOS KRITIKA

Sezemanas kritikavo jausmų supratimo pagal analogiją teoriją. Analogijos teorija, pasak Sezemano, jausmų patirtį susieja su išoriniais kūno judesiais arba pasikeitimais. Tarp jausmų patyrimų ir atitinkamų kūno judesių susidaro asociatyvūs ryšiai, dėl kurių mes atskirus judesius galime suvokti kaip išraiškingus gestus, išreiškiančius vidinius jausminius potyrius. Taigi remiantis šiais išraiškingais gestais galima protu rekonstruoti, kas vyksta kitų būtybių viduje ir kokius jausmus jos patiria. Sezemanas pabrėžė, kad analogijos teorija painioja ženklą ir išraišką. Ženklas, anot jo, pažymi dalyką išoriniu būdu, o išraiška tiesiogiai išreiškia reikšmę, kuri glūdi pačioje išraiškoje, o ne anapus jos:

> Ekspresyvus gesto santykis su tuo, ką jis reiškia, visiškai kitoniškas. Jisai ne transcendentinis, o *imanentinis*, t. y. jis nežymi arba nerodo kažko už savo ribų, bet jo reikšmė glūdi ir pasirodo jame pačiame. Todėl ir sakoma, kad veido mimika arba kūno gestai *tiesiog išreiškia* liūdesį, nusivylimą, džiaugsmą, pyktį, neapykantą ir t. t. Suvokiant pavyzdžiui, kito žmogaus šypsnį kaip pasitenkinimo arba mandagumo išraišką, suvokimo aktas vyksta ne tokiu būdu, kad iš pradžios mes suvokiame vien tam tikrą veido pasikeitimą (raumenų judesį), iš kurio paskum, patyrimui padedant, darome išvadą, kad tai esąs šypsnys, kuris žymi pasitenkinimą arba mandagumą, – šypsnys tiesiog suvokiamas kaip ypatingas ir prasmingas fenomenas, kuriuo betarpiškai pasireiškia besišypsančio žmogaus nusiteikimas arba nusistatymas [...]. (Sezemanas 1970a: 54)

Šis Sezemano pateiktas aprašymas akivaizdžiai yra fenomenologinis gyvenamo kūno, kaip ekspresyvios visumos, apibūdinimas. Panašiai išraiškos pirmumą suprato ir kiti fenomenologai – Scheleris, Merleau-Ponty, Hartmannas[23]. Pasak Hartmanno, sugebėjimas per „išorę" patekti į „vidų" yra mums toks įprastas, kad mes tuo net nesistebime ir sutelkdami dėmesį į „vidines" savybes nepastebime, kaip jos pasireiškia. Bet būtent juslinė raiška mums atveria ir leidžia pajausti kitų jausmus: „Šia prasme mes galim sakyti: žmogaus veido išraiškoje „aš matau" pyktį, liūdesį, nepasitikėjimą..." (Hartmann 1966: 44).

23 Dan Zahavi pasitelkia fenomenologinę empatijos ir išraiškos sampratą diskutuodamas su šiuolaikinėmis socialinio pažinimo teorijomis ir argumentuotai teigia, kad kitų supratimas yra tiesiogiai priklausomas nuo jų išraiškingo elgesio supratimo (Zahavi 2007). Algis Mickūnas taip pat plačiai aptaria tiesioginę išraiškų patirtį kritikuodamas dualistinės metafizikos sampratą (Mickūnas 2011: 35–55).

Antroji analogijos teorijos klaida, kurią akcentavo Sezemanas, yra savosios patirties ir *kito* patirties sutapatinimas. Analogijos teorija remiasi prielaida, kad kitos būtybės psichinis gyvenimas turi pasireikšti ir būti suvokiamas taip pat, kaip ir savasis. Sezemano manymu, toks teigimas yra klaidinantis, nes kito psichikos išraiškos man yra duotos visų pirma per regėjimą ir tik retkarčiais – per kūniškus lietimo judesius, o savo paties mimiką ir išraiškingus gestus aš galiu suvokti pirmiausia remdamasis kinestetiniais pojūčiais. Taigi ryšys tarp savo kinestetinių pojūčių ir kito išraiškų negali būti matomas tiesiogiai, vadinasi, ir analogijos argumentas yra nepakankamas norint suprasti kito jausmus.

Antrasis empatijos variantas, kurį kritikavo Sezemanas, yra susijęs su Lippso filosofija. Lippso teigimu, įjautimas atsiranda stebint išraiškingus kitų būtybių judesius, kurie sužadina mumyse imitacijos instinktą. Taip susidaro kitų būtybių judesių regimojo vaizdo ir mūsų pačių kinestetinių pojūčių asociatyvus ryšys. Tai reiškia, kad *kito* išraiškinguose judesiuose kylantys jausmai yra paties stebinčiojo subjekto potyriai. Stebėtojas savo potyrius priskiria objektui, kitaip sakant, įjautimas yra savo potyrių projektavimas *kitame*. Pasak Lippso, savo jausmų projektavimas būdingas ir estetikai, kai stebėtojas išgyvena smagumą ir stebėdamas estetinius objektus jaučia pasitenkinimą savimi pačiu ir savo jausmais (Sezemanas 1970a: 56). Tačiau Sezemanas tokią nuomonę laikė tik hipoteze, nes ji nepagrįsta fenomenų analize. Negalima kalbėti apie estetinio objekto ir estetinį suvokimą patiriančio subjekto jausmų sutapimą. *Kito* jausmus, pasak Sezemano, galima imituoti ir atkartoti tik tada, kai yra pirminis kito jausmų raiškos supratimas. Be to, išraiškingų judesių supratimas negali būti atskirtas nuo aplinkos suvokimo. Taigi nei analogijos teorija, nei psichologinio įjautimo ir mechaninio, nesąmoningo imitavimo teorija nepaaiškina estetinio objekto raiškos.

## Intuicija, supratimas ir įsijautimas

Sezemanas pabrėžė, kad ir pažinimo teorijoje, ir estetikoje intuicija atlieka ypatingą vaidmenį. Intuicija čia suprantama fenomenologiškai kaip tiesioginis vieno ar kito dalyko patyrimas. Mes pirmiau patiriame kitą būtybę ir jos išraiškas, o tik vėliau bandome aiškinti, kokia tai patirtis. Todėl, Sezemano

teigimu, išraiškingos gyvybės suvokimas yra pirminis ir savarankiškas sąmonės aktas. Tiesa, tradiciškai intuicija buvo aiškinama kaip pasyvus tam tikrų duomenų suvokimas – kai patys duomenys yra nereikšmingi ir neišraiškingi. Antrinis aktas buvo aiškinamas kaip formuojantis ir interpretuojantis. Šis dviejų lygmenų atskyrimas suvokimo akte primena Husserlio neintencionalios suvokimo materijos ir intencionalios formos perskyrą. Sezemanas atmetė tokį požiūrį, kuris suvokimą aiškina kaip atskirų elementų (jutimų) derinį. Suvokimas, jo teigimu, prasideda ne nuo atskirų jutimų, bet nuo sudėtingų percepcijų, kurios tik vėliau yra diferencijuojamos. Tačiau dar svarbesnis yra intuicijos ir supratimo ryšys, nes suvokimas, pasak Sezemano, peržengia tiesioginių duomenų ribas:

> [...] pasirodė, kad nėra principinio skirtumo tarp intuicijos ir supratimo, nes ir pirminiame objektų bei reiškinių *intuityviame pažinime* jau *glūdi ir tam tikras supratimo aktas*. Pirma, dėl to, kad ir paprasčiausias daiktas arba reiškinys sudaro tam tikrą įvairybių vienybę, kuri gali būti suvokiama kaip visuma tik tiek, kiek suvokiamas jos dalių arba momentų sąryšis bei sandara. Antra, dėl to, kad net pirminis jutiminis suvokimas išeina iš ribų tų tiesioginių duomenų, kuriais jis pagrįstas, ir per esamąjį nepilną ir netobulą objekto aspektą apima patį objektą kaip realią visumą. Vadinasi, paprastas intuityvus pažinimas pasižymi ta pačia bendra struktūra, kaip ir tas pažinimas, kurį vadiname supratimu. (Sezemanas 1970a: 60)

Sezemanas siekė parodyti, kuo gyvų būtybių supratimas skiriasi nuo paprasčiausioje intuicijoje glūdinčio supratimo. Jis analizavo pažinimo procese esantį pirminį santykį su aplinka. Pirmasis šio santykio paaiškinimas iš dalies gali būti vadinamas biologiškai antropologiniu. Sezemano teigimu, biologiškai bet koks organizmas turi reaguoti į aplinkos signalus, toks reagavimas paprastai esąs instinktyvus. Tik labiau išvystytuose organizmuose reagavimas tampa sąmoningas, o įspūdžių signalai suvokiami kaip kažkas reikšminga. Todėl antrasis santykis su aplinka yra ne instinktyvus reagavimas į aplinkos impulsus, bet supratimas, kad aplinkos ženklai yra reikšmingi. Galima teigti, kad supratimas reikalingas tada, kai aplinka tampa *reikšminga*, t. y. ji sudaryta iš ekspresyvių reiškinių. Tačiau išraiškos forma gyvų būtybių ir negyvų objektų skiriasi. Sezemanas išraiškų supratimą siejo su pirminiu suvokimu ir įsijautimu. Įsijautimą jis atskyrė nuo įjautimo. Įjautimas yra savo vidinių išgyvenimų projektavimas į kitą, o įsijautimas siejamas su tiesioginiu išraiškų suvokimu ir savimone, kuri daugiau ar mažiau lydi visus veiksmus. Įsijautimo ir savimonės santykis yra svarbus, nes, pasak Sezemano, savimonė

yra nedalykinis savęs pažinimas aplinkoje. Įsijautimas atsiranda kaip šio neobjektinančio santykio su aplinka patyrimas. Sezemanas teigė, kad norint įsisąmoninti pirminį santykį su aplinka reikia pragmatinę nuostatą pakeisti į kontempliatyvią. Kontempliatyvus nusistatymas leidžia kitą būtybę suvokti ne tik kaip kitokią, bet ir susilieti bei susitapatinti su ja, kitaip sakant, atsiranda galimybė įsijausti į kitų būtybių būseną ir elgesį (Sezemanas 1970a: 61). Kita vertus, empatinis susitapatinimas su kitu nėra absoliutus. Sezemano teigimu, estetinei nuostatai yra būdingas atstumo išlaikymas. Įsijautimas į kitą, kaip ir estetinis objekto kontempliavimas, būtų neįmanomi, jei neliktų suvokiančiojo ir suvokiamojo skirtumo. Sezemanas pokario laikotarpiu rašytame straipsnyje „Estetinių vertybių objektyvumas ir subjektyvumas" pabrėžė:

> Tačiau estetinė kontempliacija gali vykti tik su viena sąlyga: įsijautimas į kitą žmogų, kad ir koks gyvas ir gilus jis būtų, *niekuomet neturi peržengti tam tikros ribos*, būtent, jis neturi visiškai nustelbti, arba nuslopinti, suvokiančiojo subjekto nusimanymą apie tai, kad jis (subjektas) ir tas žmogus, į kurį jis įsijaučia (objektas) yra skirtingi individai, vadinasi, estetiniame plane tarp suvokiančiojo ir suvokiamojo turi būti išlaikoma tam tikra juos skirianti *distancija* (atstumas). [...] Estetinės kontempliacijos negali būti, kai subjektas visiškai susilieja (susitapatina) su objektu. (Sezemanas 1970a: 385)

Gali kilti klausimas – ar suvokiančiojo ir suvokiamojo atstumo išlaikymas yra suderinamas su fenomenologine nuostata. Husserlis *Karteziškosiose meditacijose* tyrinėdamas *kito* suvokimo problemą akcentavo kokia svarbi yra *kito* transcendencija. Jis pažymėjo, kad atsisakydami atstumo *kito* atžvilgiu turėtume sąmonę, kuri ne nukreipta į *kitą*, bet sutampa su savimi pačia (Husserl 2005). Kitaip sakant, suprasdami *kitą* turime ne susitapatinti su jo jausmais, bet juos suprasti kaip *kito* jausmus ir laikysenį pasaulio atžvilgiu. Sezemanas šią atstumo sampratą, sekdamas Ortega y Gassetu bei Hartmannu, susiejo ne tik su įsijautimu į *kito* subjekto jausmus, bet ir su estetiniu įsijautimu ir kontempliacija. Įsijausdami į estetinį objektą patiriame jo trauką ir poveikį mūsų jausmams, tačiau gebame išlaikyti jo atžvilgiu distanciją ir suvokiame jo „netikrumą". Taigi empatinio atstumo apmąstymas atskleidžia estetinės (ne) realybės bruožus.

Įsijautimas, kaip pirminis santykis su gyvybinga ir išraiškinga aplinka, pirmiausia, pasak Sezemano, yra nukreiptas į gyvybinę dinamiką. Regėjimas, lietimas ir kinestezinė patirtis yra tarpusavyje susijusios ir sudaro nedalomą visumą. Ši atskirų patirčių sinestezinė visuma yra organinė gyvenamo kūno visuma. Sezemanas rašė:

> Tokiu būdu atsiranda toks glaudus ryšys tarp skirtingų pojūčių, kad vieni gali šiek tiek pavaduoti kitus ir suteikti mums įspūdžius, kuriuose potencialia forma glūdi kitų pojūčių duomenys. Organizmas reaguoja pirmiausia kaip visuma, o ne tik atskirų jutimo organų susijaudinimu. Štai kodėl regimieji vaizdai ir klausos įspūdžiai, nors jie ir neleidžia mums tiesiog justi išorinių jėgų veikimo, vis dėlto sugeba jį parodyti arba išreikšti. Kitaip sakant, jie pasižymi tam tikra ypatinga gyvybine *dinamika*. Šiai dinamikai suvokti padeda ir ta aplinkybė, kad, suvokiant išorinių jėgų veikimą, tuo pačiu juntamas ir mūsų kūno aktyvumas, jo reakcija į patirtą poveikį. (Sezemanas 1970a: 63)

Sezemanas pastebėjo labai svarbų dalyką. Tiesioginis santykis su ekspresyvia aplinka, kuris pasireiškia kaip įsijaučiantis gyvybinės dinamikos suvokimas, yra galimas tik sąveikaujant atskiroms juslėms – įsitraukiant ir reaguojant kūniškai. Kūniškas įsitraukimas ne tik jungia skirtingas jusles, bet ir leidžia įsijausti į kitų judesius per savo kūno atsakomąsias reakcijas ir veiksmų patirtis. Ši Sezemano įžvalga yra svarbi dar ir tuo, kad įsijautimą jis aprašė ne kaip teorinį kitos būtybės minčių ir jausmų rekonstravimą, bet kaip kūnišką interaktyvumą, *kito* ir savo paties išraiškingų judesių ir jų sąryšių patyrimą. Be to, Sezemanas gyvybingumo dinamiką aprašė kaip estetinių išraiškų pagrindą. Jis pateikė linijų, spalvų, garsų ekspresyvios dinamikos pavyzdžius:

> Pavyzdžiui, dažniausiai mes linijas ir linijų kombinacijas suvokiame *dinamiškai*, t. y. taip, tarytum jos turėtų tam tikrą apibrėžtą kryptį ir jose glūdėtų viena arba kita judesio tendencija, vedanti mūsų akis atitinkama linkme. Esama linijų, kylančių aukštyn arba besileidžiančių žemyn, linijų, kurios tolsta nuo stebėtojo arba eina jam priešais ir t. t. Bet, atgamindamos tam tikrą judesį, linijos tuo pačiu vaizduoja bei išreiškia ir dinaminius šių judesių ypatumus (itin kreivųjų linijų įvairumus). Panašiu būdu dinaminis momentas pasireiškia ir šviesos reiškiniuose. Aiškiausiai jie suvokiami ne kaip skirtingi skaidrumo (ryškumo) laipsniai, bet kaip *spinduliavimas*, vadinasi, kaip veikimas tam tikros energijos, tekančios iš vienos arba kelių šaltinių ir suteikiančios ne tik atmosferai, bet ir aplinkiniams daiktams savotišką gyvybę. (Sezemanas 1970a: 63–64)

Sezemanas linijų, spalvų ir garsų išraiškingą dinamiką aiškino kaip atlikimo ir suvokimo judesių sąryšį. Tačiau jis pabrėžė, kad šis sąryšis nėra subjektyvus. Suvokimo dinamika yra grindžiama pasaulio išraiškų dinamika ir šia prasme ji objektyvi. Svarbi yra pasaulio išraiškos formų ir prie jų prisitaikančio subjekto suvokimo koreliacija.

> Vaizdi suvokimų dinamika – tai vienintelė forma, kuria juntami kitų būtybių psichiniai susijaudinimai bei potyriai. Tokiu būdu ir estetiniai suvokimai pagrįsti ne kuo kitu, kaip tiesioginiais dinaminiais ir tuo pačiu raiškiais įspūdžiais. Ir tas objektyvus emocionalumas, kurio jie kupini ir kuris atrodo mįslingas (paradoksalus), tėra vien jų ekspresyvumo padarinys arba pasekmė. Tuo kaip tik ir pasireiškia estetinio sąmonės nusistatymo savitumas, kad tas nusistatymas, nepaisydamas aktualios praktinės daiktų arba reiškinių reikšmės ir atsigręždamas į

> jutiminę jų išvaizdą, atgaivina pirminį jų raiškumą, kurį įpratimas buvo nuslopinęs. Tatai – tas pamatas, kuriuo grindžiama estetinė *kontempliacija* ir kartu tas išeities taškas, kuris jai leidžia, atsidėjus objektui, išvysti bei iškelti aikštėn jame glūdinčias estetines vertybes. (Sezemanas 1970a: 66–67)

Baigiant galima teigti, kad Sezemano estetikoje išplėtota emocinio įsijautimo samprata yra artima Hartmanno ir Geigerio koncepcijoms, bet jas pranoksta pateiktų argumentų gausa. Kita vertus, Sezemano koncepcijoje ryškėjantis tiesiogiai ir interaktyviai patiriamo estetinio išraiškingumo pirmumas leidžia šią filosofinę poziciją lyginti su Merleau-Ponty filosofine estetika.

# 4 SKYRIUS

# KŪRYBIŠKUMO PSICHOLOGIJA IR FENOMENOLOGIJA

*Ši dovana ištobulinama pratybomis, ir tapytojas įvaldo savo regėjimą ne per kelis mėnesius ir ne būdamas vienas. Svarbu ne tai, ankstyvas ar vėlyvas, spontaniškas ar muziejuje susiformavęs yra tapytojo regėjimas, kiekvienu atveju jo regėjimas mokosi tik žiūrėdamas.*[24]

Kas sieja kultūros filosofiją ir estetiką bendriausia prasme? Kultūra, kaip žinome, yra susijusi su ypatingų objektų steigimu ir sauga. Subjektyvios patirtys turi būti objektyvuojamos taip, kad galėtų būti prieinamos ir suprantamos kitiems subjektams. Kultūros filosofijoje kultūrinis objektas turi vertę tik tada, kai jis sukuriamas taip, kad galėtų būti intersubjektyviai atkurtas ir įprasmintas. Šiuo atveju estetika yra kultūrinės veiklos refleksija tam tikroje plotmėje. Estetika reflektuoja estetinio objekto sukūrimo ir suvokimo būtinas sąlygas. Meninės kūrybos objektai, sąveikaudami su kitomis kultūros sritimis, lieka autonomiški kitų kultūros formų (mokslas, kalba, politinės ir socialinės institucijos) atžvilgiu, tačiau meninių objektų kūrimo ir aktualizuojančio atlikimo analizė gali svariai prisidėti prie kultūros sampratos patikslinimo.

Sezemanas savo estetikoje plačiai naudojo psichologinių tyrinėjimų medžiagą. Ne mažiau svarbu, kad šią meno kūrybos ir suvokimo psichologiją Sezemanas interpretavo fenomenologiškai. Jis siekė atskleisti estetinio objekto ir estetinio akto koreliaciją, kuri analogiška Husserlio fenomenologijoje aprašytai intencionalaus objekto ir intencionalaus akto koreliacijai. Šios koreliacijos akcentavimas yra svarbus, nes objektai analizuojami ne kaip savaime ir savyje egzistuojanti realybė, bet kaip tam tikruose suvokimo, vaizduotės ir atminties aktuose duoti objektai. Kitaip sakant, intencionalaus objekto ir intencionalaus

24 Merleau-Ponty 2005: 53.

akto koreliacijos refleksija yra galima tik atliekant vadinamąją fenomenologinę redukciją: susilaikant nuo natūralios nuostatos ir įgyjant fenomenologinę nuostatą. Tada svarbiausia – ne kas yra vienas ar kitas objektas pats savaime, bet kaip jis savo struktūra *reiškiasi* ir yra *patiriamas*. Estetinė nuostata reikalauja suvokti dalykus ne kaip natūralius daiktus, bet kaip sukurtas prasmingas formas. Estetika kaip tik yra tokios objektų raiškos analizė. Tiesa, reikalingos tam tikros sąlygos. Ne visų objektų raiška subjektui yra estetinė. Sezemanas savo estetikoje aptarė būtinas estetinio objekto subjektui raiškos sąlygas. Tam reikalinga estetinio objekto struktūros ir kontempliatyvios sąmonės nuostatoje realizuojamos estetinės intuicijos koreliacija:

> Mūsų analizei einant į priekį, kaskart darosi aiškiau, kad estetikos teorija turi remtis dviem pamatinėmis koreliatyviomis sąvokomis: iš vienos pusės, estetinio objekto (meno kūrinio) vidine *struktūra* (kuri paprastai vadinama forma), iš antros pusės – tuo ypatingu sąmonės *nusistatymu*, kuris suvokia ir įvertina tąją struktūrą. Šių sąvokų koreliatyvumas apsprendžia esminį sąryšį tarp estetinės būties objektyvios ir subjektyvios pusės. (Sezemanas 1970a: 98)

Sezemano estetikoje estetinis objektas analizuojamas koreliuojant su estetiniu suvokimu. Be estetinio suvokimo procese egzistuojančios estetinės nuostatos estetinis objektas nustotų egzistavęs, jo raiška nebūtų galima. Kita vertus, ir pats estetinis suvokimas nebūtų įmanomas be estetinio objekto struktūros ir jos jutiminės jausminės duoties. Estetinė objekto reikšmė turi būti pastebėta ir įžvelgta, kitaip objektas gali virsti paprasčiausiu instrumentu pragmatinių tikslų siekimui. Toks estetinio objekto ir estetinio suvokimo ryšys yra analizuojamas daugumos fenomenologų, tiriančių estetiką, darbuose. Sezemanas, panašiai kaip ir Hartmannas, dėmesį sutelkė į paties estetinio objekto struktūrą. Reikia pažymėti, kad estetinis objektas gali būti analizuojamas ne tik per estetinį suvokimą, bet ir per kūrybinį aktą. Hartmannas savo estetikoje teigė:

> Objekte galima tirti arba jo struktūrą ir būties būdą, arba jo, kaip estetinės vertybės, pobūdį. Taip pat ir akto analizę galima sutelkti arba į stebėtojo suvokimo aktą, arba į paties kūrėjo darybos aktą. (Hartmann 1966: 8)

Taigi estetikai svarbūs ne tik estetinio objekto suvokimo, bet ir kūrybiniai aktai. Todėl estetikos bendrųjų problemų svarstymas yra susijęs su kūrybos ir net kultūros filosofija. Sezemanas kūrybos procesą detaliai analizavo *Estetikos* šeštajame skyriuje „Meninė kūrybos problema".

## TRYS PAGRINDINIAI KŪRYBOS PROCESO MOMENTAI

Meninės veiklos kūrybiškumą Sezemanas siejo su meninės kūrybos originalumu. Menas ne atgamina ir kopijuoja, bet kuria kažką naujo. Estetika, pasak Sezemano, turi aprašyti ne tiek bendruosius kūrybos bruožus, bet susitelkti į meninės kūrybos specifiką. Sezemanas išskyrė tris pagrindinius meninės kūrybos momentus: vidinį susijaudinimą, meninio sumanymo atsiradimą ir sumanymo realizavimą. Visi šie trys momentai yra glaudžiai susiję ir jie negali būti tyrinėjami atskirai. Labai panašiai apie kūrybą rašė ir vokiečių pischologas bei estetikas Ernstas Meumannas (1862–1915). Jis išskyrė tris meninės kūrybos motyvus: stiprų meninį išgyvenimą, troškimą šį išgyvenimą meniškai išreikšti ir pastangą šią „išraišką" paversti ilgaamžiu meno veikalu (Meumanas 1944: 296). Meninio kūrimo procese svarbiausi antrasis ir trečiasis momentai, nes meninė jausmų išraiška turi būti įgyvendinta objektyvuojant juos ir pateikiant atitinkama menine forma. Meumanno teigimu, kiekviename kūrimo akte kyla išraiškos ir vaizdavimo įtampa. Jausmų išraiška turi būti derinama su menine forma, nes kitaip jos negalės būti prieinamos suvokėjui. Meninė forma yra ne tik pritaikyta prie suvokėjo galimybių, bet ir kelia tam tikras sąlygas bei reikalavimus jam. Išraiškos suvaržymai kyla iš pačios meninės pateikimo formos, kuri susijusi su konkretaus meno priemonių, rūšies ir žanro reikalavimais (Meumanas 1944: 310). Meumanno samprotavimuose svarbiausias yra kūrybos susiejimas su vaizdavimo formomis, kurios negali būti pasirenkamos subjektyviai. Jos turi savo reikalavimus, kurie yra susiję su suvokimo galimybėmis. Kaip matysim, šis siekis susieti kūrybos išraiškas su objektyviomis vaizdavimo formomis yra būdingas ir Sezemanui.

Sezemanas teigė, kad susijaudinimas virsta *sumanymu*, tačiau estetinę vertę kūrybos aktas įgyja tik tuomet, kai jis realizuojamas ir pasireiškia meno kūrinio ekpresyvia forma. Toks kūrybinio proceso apibūdinimas estetiką priartina prie psichologinio kūrėjo išgyvenimų tyrinėjimo. Sezemanas siekė išvengti psichologizmo spąstų, teigdamas, kad estetinis kūrybos proceso tyrimas neturėtų būti tapatinamas su menininko biografijos ir jo pasisakymų apie patirtus išgyvenimus analize. Dėmesys turėtų būti sutelkiamas labiau į paties kūrybinio

sumanymo fiksavimą, eskizų ir juodraščių tyrinėjimą. Kitaip sakant, Sezemanas siekė atriboti estetinę kūrybos analizę, kuri orientuojasi į objektyvuotas kūrybos proceso formas, nuo kūrybos psichologijos, kuri gilinasi į vidinius kūrėjo išgyvenimus. Įdomu tai, kad Sezemanas kūrybos proceso analizę pradėjo nuo vidinio susijaudinimo (arba nuotaikos) analizės. Toks susidomėjimas jausmais ir nuotaikomis buvo būdingas Miuncheno fenomenologinės mokyklos atstovams – Geigeriui, Scheleriui, Alexanderiui Pfänderiui (1870–1941). Kita vertus, kyla įtarimas, kad Sezemanas, nagrinėdamas pirminį kūrybinio proceso momentą, vis dėlto neišvengė psichologizavimo. Kai kur vidinio susijaudinimo aprašymas primena romantiškąjį poetinio įkvėpimo apibūdinimą. Atrodo, kad autorius prieštarauja pats sau, nes apie tokias kūrybinio susijaudinimo nuotaikas galime sužinoti tik pasikliaudami paties kūrėjo pasakojimais apie savo patirtis. Kaip pavyzdį Sezemanas pateikė Friedricho Schillerio (1759–1805) ir kitų poetų pasakojimus apie tai, kaip įkvėpimas prasideda nuo tam tikros, žodžiais neišreiškiamos, muzikinės nuotaikos (Sezemanas 1970a: 152).

Gilesnė nuotaikų analizė atskleistų, kad reikia tirti ne vidinius ir išorinius potyrius, bet „įsivėlimą" į pasaulį ir pasaulėjautą. Sezemanas apie šį meniniame suvokime realizuojamą nusiteikimą daug aiškiau rašė analizuodamas meno ir kultūros raidos santykį:

> Nereikia pamiršti: meninė forma nėra tik tam tikrų jutiminių elementų derinys, tai yra *raiški* ir prasminga forma, kurioje įsikūnija, konkretizuojasi tam tikras gyvybės ir gyvenimo jautimo bei suvokimo būdas. Meniniame suvokime ne tik išvystomas tam tikras objektas, bet ir išgyvenamas jame pasireiškiantis nusiteikimas ir pasaulėjauta. Todėl ir meninės formos, besivystydamos pagal savo vidinį dėsningumą, tuo pačiu išskleidžia ir jose glūdinčias raiškumo galimybes, t. y. menininko gyvybinį nusistatymą savo paties ir aplinkinio pasaulio atžvilgiu. (Sezemanas 1970a: 189)

Galima būtų teigti, kad kūrybinis susijaudinimas ir nusiteikimas yra tam tikras „gyvybės ir gyvenimo jautimo ir suvokimo būdas". Meno formos įkūnija ne šiaip emocijas, vidines nuotaikas ir jaudulius, bet „menininko gyvybinį nusistatymą savo paties ir pasaulio atžvilgiu". Taigi, analizuojant kūrybą inspiruojančius jausmus ir nuotaikas, reikia pabrėžti ne jų vidinį pobūdį, bet ryšį su pasauliu ir gyvenimu jame. Kitaip Sezemano aprašytas vidinis susijaudinimas turėtų būti priskirtas ne filosofinei estetikai, bet kūrybos psichologijai.

Analizuodamas antrąjį kūrybos proceso momentą – sumanymo atsiradimą, Sezemanas taip pat nevengė romantiškai psichologizuotų kūrybinio įkvėpimo aprašymų:

> Rodos, kad menininko viduje atbudo slaptingos jėgos, nepriklausančios nuo jo sąmoningos valios, jėgos, kurios jį įgalina ir net priverčia suvokti ir įvykdyti tai, kas jam paprastai nepasiekiama. [...] Atrodo, aukštesnė už žmogų galia įkvepia menininkui tą sumanymą, kurį jis įkūnija savo kūrinyje. Jisai jaučiasi esąs tik organas arba įrankis, per kurį toji galia įvykdo savo sumanymus. (Sezemanas 1970a: 152–153)

Pagal tokią logiką, kūryba yra lyginama su *svajojimu* ir *sapnavimu* bei siejama su pasąmonės veikla. Svarbesnis, mano manymu, yra Sezemano pastebėjimas, kad meninio sumanymo atsiradimas sietinas su menininko sąmonėje atsirandančiais vaizdiniais ar įjausmintais ir įprasmintais vaizdinių deriniais, „kurie pajungia sau visus kitus, išstumdami tai, kas jiems svetima, ir tuo nulemia vaizduotės veiklą ir šios veiklos kryptį" (Sezemanas 1970a: 152). Sezemanas pripažino, kad kūrybiniame procese dalyvauja dėmesingumas, nurodantis kūrybinės vaizduotės ir veiklos kryptį.

Apibūdindamas trečiąjį kūrybos momentą – sumanymo realizavimą, Sezemanas akcentavo sąmoningas ir valingas kūrėjo pastangas bei spontanišką kūrybiškumą sapnuojant ir svajojant. Vienur ir kitur reiškiasi kūrybinė vaizduotė (apie ją mes dar kalbėsime) ir ne mažiau svarbi kritiška savimonė. Sezemanas rašė:

> Žodžiu, kūryba reikalauja – ir tuo ji iš esmės skiriasi nuo svajonių ir sapnų – nepaprasto vidinio susikaupimo ir visų dvasinių jėgų sutelkimo į dorojamojo kūrinio sferą. Pats menininkas yra pirmas savo kūrinio žiūrovas ir kritiškas vertintojas. Vadinasi, į kūrybinį darbą neišvengiamai įeina ir estetinė kontempliacija (žiūra), jąja remiasi ir ta kritiška taisymo bei tobulinimo veikla, kuri veda ir reguliuoja tolesnę kūrybos eigą. (Sezemanas 1970a: 154)

Sezemanas pabrėžė, kad kūrybinis aktas implikuoja suvokimo aktą. Sumanymo realizavimas neįmanomas, jei nėra atsižvelgiama į tai, kaip realizuotoje meninėje išraiškoje bus formuojamas galimas jos suvokimas. Būtent todėl kūrėjas turi susitelkti ne tik į tai, ką jis išreiškia, bet ir *kaip* jis išreiškia. Išraiškos būdas turi būti koreliuotas su projektuojamu suvokimu. Kūrinio išraiškos ir suvokėjo supratimo ryšį kūrėjas tikrina visų pirma pasitelkdamas savo paties percepciją. Svarbu, Sezemano manymu, pastebėti, kad ir sąmoningas, ir nesąmoningas kūrybinių vaizdinių generavimas yra susijęs su menininko patyrimu ir veikla (Sezemanas 1970a: 155). Aš dar pabrėžčiau, kad tai yra patyrimas ir veikla pasaulyje. Kitaip sakant, kūrybiniai vaizdiniai kyla ne iš sąmonės ar pasąmonės vidujybės, bet iš paties pasaulio ir aktyvaus ar pasyvaus patyrimo jame. Sezemano pozicija liko dviprasmė, nes jis sąmonę dažnai traktavo kaip subjekto

vidujybę. Todėl ne visada buvo akcentuojamas susijaudinimo ir sumanymo gimimo ryšys su pasaulio patyrimu ir nepastebima, kad sumanymo realizavimas suvokėjui atveria galimybę pamatyti pasaulyje kažką daugiau.

## KŪRYBINĖ VAIZDUOTĖ, SUVOKIMAS IR ATMINTIS

Sezemano svarstymus apie kūrybą vainikavo kūrybinės vaizduotės analizė. Jis nuosekliai aptarė vaizduotės ir suvokimo, atminties, mąstymo, kūniškos veiklos ryšį. Vaizduotė pasyvia ar aktyvia forma dalyvauja visose žmogaus kūrybinėse sferose, bet labiausiai pasireiškia meninėse veiklose. Pirmiausia Sezemanas svarstė vaizduotės vaidmenį jutiminio suvokimo procese. Jis atmetė požiūrį, teigiantį, kad jutiminis suvokimas nėra susijęs su vaizduotės veikla. Pasak Sezemano, jutiminis suvokimas nėra vien tik pasyvus išorinių įspūdžių gavimas, tai yra konstruktyvus aktas, kuris susieja tai, kas duota, su tuo, kas tiesiogiai neduota, nes „kiekviename suvokime jau glūdi tam tikra išorinių įspūdžių interpretacija" (Sezemanas 1970a: 155). Sezemanas pateikė klasikinį fenomenologinį suvokimo aprašymą:

> Kiekvienu esamuoju momentu mes matome ne visą daiktą, o tiktai tam tikrą jo aspektą, priklausantį nuo subjekto ir objekto savitarpio santykio erdvėje, nuo apšvietimo ir kitų išorinių ir vidinių aplinkybių. Vadinasi, aspektas nesutampa ištisai su pačiu daiktu, jis neaprėpia visų objekto elementų ir savybių, lygiai kaip ir neparodo jų visų tarpusavio santykių. Todėl perspektyviniame vaizde visuomet esama ir tam tikrų *tuščių vietų* (*Leerstellen*), neužpildytų jutimų duomenimis, bet vis dėlto tam tikru ypatingu būdu priklausančių aspekto struktūrai (pvz., daikto užpakalinė, nematoma pusė, jo vidurys arba šešėlio nustelbta dalis). Kaip tik šitas regimojo vaizdo ypatumas įgalina tą vaizdą atstoti patį realų objektą, būti jo apraiška ta prasme, kad jis daugiau reiškia, negu betarpiškai (t. y. jame telpančių jutiminių elementų atžvilgiu) yra. (Sezemanas 1970a: 156)

Sezemanas, kalbėdamas apie aktyvųjį suvokimo pobūdį, vaizduotei priskyrė sintezavimo vaidmenį. Bet šis vaizduotės ir suvokimo ryšys nėra aiškiai apibrėžtas. Vaizduotė nesutampa su jusliniu suvokimu ir negali jo pavaduoti, nes juslinis suvokimas yra nukreiptas į esamybę ir dalyvavimą joje, o vaizduotė – į nesamybę. Vaizduotės dalyvavimas jusliniame suvokime turėtų paaiškinti, kaip suvokimo procese yra duota daugiau duomenų nei esama jusliniuose reiškiniuose. Tačiau klausimas apie suvokimo ir vaizduotės skirtumą

lieka atviras. Sezemanas, panašiai kaip ir Husserlis, savo tyrinėjimuose aptarė suvokimo ir vaizduotės ryšį, bet neatsakė į klausimą apie jų skirtumus (Jonkus 2014). Šie aprašymai greičiau rodo tai, kad vaizduotė yra jau pačiame suvokime, o ne papildo jį iš šalies. Svarbus yra pastebėjimas, kad suvokimas ne atvaizduoja ar reprezentuoja esamybę, bet ją interpretuoja. Tai reiškia, kad pasaulio suvokimas yra kūrybiškas. Interpretacinis suvokimo pobūdis yra susijęs ir su tuo, kad suvokimas – ne atskirų elementų sintezavimas, bet pirmiausia visumos suvokimas. Todėl atsiminimai negali būti traktuojami kaip atskirų suvokimo dalių susiejimas ir suliejimas su esamais jutiminiais įspūdžiais. Atmintis negali paaiškinti suvokimo:

> [...] objekto vaizdas mums iškart pasirodo kaip išbaigta visuma, kurioje papildomieji elementai jau sujungti su tiesioginiais jutimų duomenimis į dalykinę vienybę. Atseit, sintezė, vykstanti suvokime, nors ir gauna medžiagą iš atminties atsargų, vis dėlto yra ypatingas konstruktyvus aktas. (Sezemanas 1970a: 157)

Tai, kad sintezė pasyviai vyksta pačiame suvokime, rodo ir Sezemano aprašytas sinestetinis suvokimo pobūdis, tačiau filosofas ir šiuo atveju sintezavimą siejo su vaizduotės dalyvavimu suvokime:

> Be to, reikia įsidėmėti ir tai, kad mūsų patyrime regimieji daiktų vaizdai apskritai nėra atskiri, izoliuoti, bet siejasi su kitais jutiminiais duomenimis. Visų pirma, jie nesusideda tiktai iš grynų regėjimo įspūdžių, bet apsprendžiami ir motorinių jutimų, kylančių iš akių judesių. O šie pastarieji savo ruožtu susiję su kitais motoriniais jutimais, lydinčiais tuos kūno judesius, kurie leidžia mums duotąjį objektą smulkiau apžiūrėti (papildyti vieną perspektyvinį vaizdą kitu) ir kartais net pačiupinėti, pauostyti, paragauti. Juk konkrečiame daiktų pažinime tam tikru laipsniu dalyvauja visos jutimų rūšys. Patyrimui besiplėtojant ir besitvarkant, tarp skirtingų jutiminių įspūdžių susidaro tokie glaudūs asociatyviniai ryšiai, kad vieni gali tarytum įtraukti į save kitus ir tokiu būdu juos atstoti. Pavyzdžiui, regimasis objekto vaizdas leidžia mums ne tik suvokti jo erdvinę formą ir spalvotumą, bet ir šiek tiek pajusti jo kietumą arba minkštumą, jo paviršiaus lygumą arba šiurkštumą, jo lengvumą arba masyvumą ir t. t. Ir šiuo atveju vaizde glūdi daugiau, negu duoda tiesioginiai jusliniai įspūdžiai, o tai būtų neįmanoma, jei į suvokimo aktą nebūtų įsikišusi ir sintetinė vaizduotės veikla. (Sezemanas 1970a: 156)

Pateiktame aprašyme Sezemanas taikliai pastebėjo kūno dalyvavimą steigiant visumos prasmę, bet asociatyvinius ir sinestetinius sąryšius siejo ne su pasyviomis sintezėmis (kaip darė Husserlis), bet su vaizduote.

Kitas su vaizduote siejamas aspektas yra vaizduotės atveriama galimybių plotmė. Sezemanas pažymėjo, kad žmogaus veikla yra susijusi su esamybe, bet ja nepasitenkina. Ji nukreipta į tai, ko dar nėra, – į ateitį. Tokia ateitis – tai siekiamų tikslų ir galimybių laukas. Sezemano manymu, realizuoti konkrečias galimybes sugeba tik *vaizduotė*, kuri tampa eidetinio mąstymo pagalbininke

(Sezemanas 1970a: 158). Galimybių varijavimas vaizduotėje ne tik paneigia tai, kas esama, bet ir atskleidžia esminius pasaulio daiktų sąryšius ir prigimtis. Įdomu, kad Sezemanas akcentavo vaizduotės įtaką ne tik esmių mąstymui, bet ir tam, kas paprastai priskiriama pasąmonei – išstumtiems troškimams bei geismams:

> Panašiai kaip mąstymas tampa savarankiškas, kai jis nepasibaigia tiesioginiu veiksmu ir subjektas susikaupdamas gali atsidėti daiktų prigimties ir dėsningumo išaiškinimui, taip pat ir vaizduotė ima skleistis ir klestėti tik tuo atveju, jei išorinis veiksmas dėl vienų arba kitų priežasčių yra sustabdytas bei atidėtas, ir ta vidinė energija, kuri glūdi troškimuose bei geismuose, nebegalėdama išsilieti išorėn, pražysta norimojo tikslo (laukiamosios gėrybės) vaizdais. (Sezemanas 1970a: 158)

Toks atsidavimas fantazijoms yra tarsi realaus pasaulio paneigimas, kurį skatina įvairios kliūtys, su kuriomis susiduria žmogus, siekdamas realizuoti savo tikslus. Meno srityje idealaus pasaulio kultivavimas tampa galingu menininko kūrybiškumo varikliu, nes „menas leidžia jam įkūnyti savo svajones ir suteikti joms ypatingą tikroviškumą [...]" (Sezemanas 1970a: 158). Vaizduotė ne tik atveria naujas galimybes, kurios slypi daiktų prigimtyje ar ateityje, bet ir leidžia interpretuoti praeities patyrimus, atgaivinant juos dabartyje. Sezemanas pabrėžė vaizduotės vaidmenį prisiminimams, kuriuos vadino ne praeities atgaminimo, bet interpretavimo ir įprasminimo procesu:

> Praeitis dabar nebėra žmogui tik patirčių atsarga, kuria jis naudojasi, norėdamas parinkti esamajai padėčiai tinkamiausią veikimo būdą. Jam malonu atsigręžti į būtąjį laiką ir apsistoti ties tuo, ką jis tada buvo patyręs ir pasiekęs. Ir čia vėl svarbu pabrėžti, kad praeities atgaminimas (atsiminimas – *rememoratio*) nėra grynai reproduktyvus aktas; kartu tai yra ir interpretavimo, įprasminimo procesas, kuris sutvarko gautus įspūdžius bei potyrius, iškelia jų prasmę bei vertę ir tuo laiduoja gilesnį jų išgyvenimą. Vadinasi, ir šiuo atveju atmintis veikia ne atskirai, o vedama vaizduotės ir pavidalinama supratimo bei vertinimo aktų. (Sezemanas 1970a: 159)

Toks estetinis prisiminimų malonumas ir emociškai vertybinis jų išgyvenimas yra svarbus meninės kūrybos akstinas. Mano manymu, Sezemanas čia pastebėjo svarbų dalyką – prisiminimuose vykstanti praeities įvykių neutralizacija atitinka estetiškai virtualaus pasaulio reikalavimus. Prisiminimai ne reprodukuoja praeitį, bet ją aktualizuoja interpretuodami dabartyje. Atsiminimai, išgyvenami ne tik dėl to, kad pažintume praeitį ar praeities interpretacijose steigtume ir palaikytume savąją savastį, bet ir todėl, kad patirtume estetinį malonumą. Kita vertus, tai, kad prisiminimuose dalyvauja vaizduotė ir interpretuojantis supratimas bei vertinimas, nereiškia, kad prisiminimus galima tapatinti su

vaizduotės veikla. Interpretuojantis prisiminimų pobūdis egzistuoja todėl, kad prisimename ne pačius dalykus, bet jų išgyventas patirtis, kurias turime aktualizuoti ir suprasti dabartiniuose išgyvenimuose. Tokį dvigubą atsiminimų intencionalumą gali atskleisti dviguba redukcija (Jonkus 2010).

## Vaizduotė ir kūnas žaidybinėje veikloje

Vaizduotė Sezemanui yra svarbiausias kūrybinės veiklos veiksnys, kuris turi būti įkūnytas. Žaidimą Sezemanas analizavo kaip kūniškai materializuotą vaizduotės veiklą. Menas, kaip ir žaidimas, yra spontaniškas ir savaimingas. Jis nesiekia jokių kitų tikslų. Žaidime, kaip meninėje kūryboje, neįmanomas joks sumanymo realizavimas, jeigu nedalyvauja kūnas. Todėl, Sezemano manymu, vaizduotė pirmapradiškai yra susieta su kūnu. Žaidimo metu įvyksta pažintis ir su savo kūno galimybėmis, ir su pačių dalykų materialumu. Tai labai svarbu plėtojant kūrybos realizavimo galimybes. Galų gale žaidimas reikalauja ne automatiškai atlikti įprastus veiksmus, bet ieškoti apsunkintos užduoties sprendimo. Sezemano pastebėjimu:

> Uždavinio apsunkinimas bei komplikavimas didina ir gilina iš veiksmo (žaidimo) kylantį funkcionalinį pasitenkinimą. Jie leidžia gyvai pajusti savo pajėgumą: ne tik kūno stiprumą bei vikrumą, bet ir valios ryžtumą, proto sumanumą bei išradingumą, žodžiu, visos savo asmenybės kūrybinę galią. (Sezemanas 1970a: 162)

Meninės vaizduotės ir žaidybinės vaizduotės panašumą Sezemanas įžvelgė dar ir todėl, kad vaizduotėje, kaip ir žaidimuose, veikia tiksliai apibrėžtos taisyklės, kuriomis vadovaudamasis žaidėjas-kūrėjas turi pastebėti esamoje situacijoje glūdinčias galimybes ir pasirinkti palankiausias. Žaidybinis išradingumas ir kūrybinis originalumas yra susiję su mokėjimu taikyti taisykles. Vaizduotės žaidime, pasak Sezemano, svarbus ir dinaminės arba dramatinės įtampos momentas. Žaidybinio veiksmo dinamiškumas ir dramatiškumas įtraukia žiūrovus, pagyvina vaizduotės veiklumą bei stiprina išgyvenamą pasitenkinimą.

Apibendrinant galima teigti, kad Sezemanas aprašė svarbiausius žaidime įkūnytos vaizduotės ir meninės kūrybos ryšius. Vis dėlto Sezemano svarstymai apie žaidimo ir meninės kūrybos panašumus stokoja filosofinių apibendrinimų. Žaidimą Sezemanas apibūdino kaip vaikišką veiklą. Jis pateikė taiklių pastebėjimų apie žaidimo reikšmę kūrybinei veiklai, tačiau šie

pastebėjimai dažniausia likdavo susieti su psichologiniu sąmonės supratimu. Jie tarsi neįgyja tos filosofinės žaidimo reikšmės, kurią vėliau aptarė Eugenas Finkas ar Hansas-Georgas Gadameris (1900–2002). Sezemano analizėse dažnai išreikštos realistinės ir psichologistinės pažiūros, kuriomis remdamasis jis skyrė išorinę tikrovę nuo vidinės. Todėl Sezemano atliktos analizės ir pateikti pavyzdžiai teikia medžiagą, kuri dar turi būti apmąstyta ir įprasminta filosofiniame lygmenyje. Kita vertus, kai kuriuose savo aprašymuose jis taikliai naudojo fenomenologinę deskripciją, laikydamas ją ne tiek pačios filosofijos metodu, kiek paruošiamuoju ir pagalbiniu filosofijos metodu. Analizuodamas kūrybinės veiklos dinamiką Sezemanas rado ir taikliai įvardijo intencionalius kūrybos ir meno kūrinio funkcionavimo mechanizmus.

## Asociacijų ir abstrakcijų vaidmuo kūryboje

Užbaigdamas kūrybos proceso aptarimą Sezemanas dėmesį sutelkė į asociacijų ir abstrakcijų mechanizmus. Tiesa, asociacijos sampratą Sezemanas analizavo kritiškai įvertindamas asocianistinę psichologijos teoriją, kuri asociatyviniams ryšiams teikia lemiamą vaidmenį meninėje kūryboje. Asociatyvistinė teorija teigia, kad vaizdinius ir jausmus į pastovesnius derinius jungia įspūdžių bei potyrių laikinė ir erdvinė seka bei jų panašumas arba priešingumas. Kitaip sakant, psichinio gyvenimo pagrindas yra siejamas su vaizdinių tarpusavio asociacijomis. Geriausi asociacijų pavyzdžiai randami atminties veikloje ir įpročių susiformavime. Tačiau Sezemano teigimu, toks asociatyvistinis paaiškinimas yra nepakankamas, nes paneigia proto ir vaizduotės aktyvumą. Norint paaiškinti vaizdinių ir jų ryšių susidarymą, reikia analizuoti ne tik asociacijų mechanizmą, bet ir abstrahavimo veiklą. Begalinės asociacijų grandinės turi būti nutraukiamos, nes nusistovėjusios asociacijos ir įpročiai užkirstų kelią kūrybinei veiklai (Sezemanas 1970a: 165).

Sezemanas kritikavo asociatyvistinę teoriją dar ir todėl, kad ji vaizdinius traktuoja kaip savarankiškus objektus, kurie susijungdami arba atsiskirdami pagal psichinio mechanizmo dėsnius nulemia kūrybinę veiklą. Pasak Sezemano, vaizdiniai nėra savarankiški, nes jie yra susiję ir su viso psichinio gyvenimo procesu bei nuostatomis, ir su pačių objektų jutimine patirtimi

(Sezemanas 1970a: 166). Taigi asociatyvistinę teoriją Sezemanas atmetė laikydamas ją nepakankama. Tačiau jis neatskleidė, koks yra asociacijų vaidmuo kūrybinei vaizduotei. Kūrybą jis siejo su disociacijos procesu, t. y. abstrahavimo veikla.

Pasak Bernhardo Waldenfelso (g. 1934), jei patyrimas būtų vien jutiminių duomenų sankaupa, jie būtų visiškai chaotiški. Neliktų jokio pirmojo plano ir fono perskyros, nes visi pasaulio pasireiškimai būtų vienareikšmiai. Suvokimų ir prisiminimų laukas gali būti prasmingai artikuliuotas tik esant dėmesingumui (Waldenfels 2004: 13). Husserlis *Loginiuose tyrinėjimuose* plačiai aptarė dėmesingumo problemą abstrahavimo teorijoje. Dėmesingumą Husserlis suvokė ne kaip introspekcijos formą, bet kaip dvasinį žvilgsnį ar nuostatą, kuri modifikuoja patyrimo duoties būdą, bet ne patį turinį. Šia prasme dėmesingumas, pasak Waldenfelso, yra ne matymas kažko visiškai naujo, bet matymas *kitaip* nei anksčiau (Waldenfels 2004: 26). Panašiai kaip ir Husserlis antrajame *Loginiame tyrinėjime*, Sezemanas abstrakciją traktavo kaip suvokime ir atsiminimuose veikiantį dėmesingumą:

> Abstrakcija užsimezga jau pirmuose pažinimo tarpsniuose, kur ji dar neišeina už jutiminių vaizdinių ribų. Įsigilinę į regėjimo suvokimo turinį, matome, kad ne visi jo elementai yra vienodai aiškūs bei ryškūs; vienas kuris elementas prasikiša pro kitus ir ypač įsakmiai įsiperša mūsų dėmesiui. Objekto vaizdas šiuo atžvilgiu turi „gilumą": vieni elementai užima priešakinį planą, kiti – palieka užpakaliniame fone. Tai priklauso iš dalies nuo paties objekto struktūros, bet iš dalies ir nuo to, kad tam tikri daikto bruožai mums itin reikšmingi ir stipriau už kitus patraukia subjekto dėmesį. Šitie privilegijuoti bruožai giliau įstringa atmintyje ir todėl atgamintuose vaizdiniuose įgyja dar didesnę persvarą. (Sezemanas 1970a: 167)

Suvokime vykstanti diferenciacija, dėmesio subjektyvus ir objektyvus organizavimas leidžia išskirti iš visumos svarbiausius bruožus ar elementus. Dalyko suvokimas turtėja, tikslėja ir įgyja daugiau konkretumo bei individualumo. Kita vertus, suvokimo procese gimsta bendrosios schemos ir sąvokos, kurios suvokiamą objektą pagal jo išskirtinius požymius priskiria apibrėžtai objektų klasei. Analizuodamas abstrakcijos ir bendrųjų schemų susidarymo mechanizmus, Sezemanas naudojosi vaikų psichologijos pavyzdžiais. Tačiau jo pateiktas suvokimo genezės aprašymas yra fenomenologinis (Sezemanas 1970a: 166).

Sezemanas atkreipė dėmesį, kad vaikai ne tik vadovaujasi simboliais, atpažindami tai pačiai klasei priklausančius objektus, bet ir naudoja juos, pavyzdžiui, piešdami. Jis net įžvelgė vaikų ir pirmykščių žmonių piešinių panašumą, nes abiem atvejais piešiniai yra abstrakčios schemos. Vaikai naudojasi

abstrakčiomis schemomis taip pat ir žaisdami, kai įsivaizduodami ir atlikdami tam tikrus judesius jie kėdę paverčia automobiliu, o lazdą – žirgu. Tokiu būdu Sezemanas abstrakciją susiejo ne vien tik su pažintine suvokimo veikla, bet ir su vaizduote.

Analizuodamas abstrakcijos vaidmenį vaizdavimui Sezemanas pabrėžė, kad svarbesnis yra ne neigiamas, bet teigiamas momentas: svarbiau yra ne tai, kaip abstrakcija kažką praleidžia ar naikina objekto atvaizde, bet tai, kaip ji suvokia objektą ir parenka dominuojantį elementą atvaizdo struktūroje. Kitaip sakant, abstrakcija parenka dalyko supaprastinimo arba schematizavimo kryptį ir laipsnį (Sezemanas 1970a: 170).

Abstrakcijoje susilieja du momentai – intuicija ir veiksmas. Meninis atvaizdavimas ne tik reprezentuoja objektą, bet ir atskleidžia jo išvaizdos reikšmingumą (Sezemanas 1970a: 171). Dalyko raiškumas turi būti pavaizduotas taip, kad atsiskleistų jo vertė. Atitinkamai atvaizdas ne tik atstovauja objektui, bet ir nurodo jo atžvilgiu galimą suvokimo veiksmą. Šia prasme estetinis suvokimas negali būti paaiškintas psichologiniais asociacijų mechanizmais. Suvokimas atsiranda tik mokantis suvokti ir „įveikiant" jau nusistovėjusius suvokimo būdus bei schemas, nes jo prigimtyje glūdi kūrybiškumas ir vaizduotės skatinamas naujų galimybių atvėrimas.

Sezemano estetikoje išplėtota kūrybinės dinamikos samprata yra artima fenomenologinei kultūros filosofijai. Sezemanas parodė, kad kūrybinė veikla prasideda nuo paprasčiausio pasaulio suvokimo, kuris neįmanomas be interpretacijos ir vaizduotės dalyvavimo. Suvokimai ir atsiminimai yra siejami su interpretacija todėl, kad šie aktai ne šiaip sau reprodukuoja objektyvią tikrovę, bet priklausomai nuo dėmesio krypties yra sutelkiami į suvokiamus ar prisimenamus dalyko aspektus. Kūrybinis sumanymas kyla ne iš vidinių autoriaus jausmų, bet iš jausmų ir nuotaikų, kurias inspiruoja pasaulis. Merleau-Ponty, Mickūnas ir kiti fenomenologinės estetikos atstovai taip pat akcentuoja meno kūrinio, kaip pasaulio patyrimo, supratimą. Meno kūrinys yra kuriamas kaip institucija, nukreipta ir į pasaulio patirtį, ir į galimybę šią patirtį atverti kitam subjektui.

# Pabaigos žodis

Sezemano filosofija yra daugiaplanė, todėl jos negalima vienareikšmiškai tapatinti su viena filosofine mokykla. Gilinantis į Sezemano keliamas problemas ir jo filosofavimo stilių aiškėja, kaip glaudžiai jis susijęs su fenomenologinės filosofijos tradicija. Fenomenologiją šiuo atveju reikia suprasti ne kaip vieno ar kito autoriaus postuluotą doktriną, bet kaip filosofinę nuostatą. Tai antinatūralistinė ir antipsichologistinė laikysena, transcendentalinis klausimų kėlimo būdas, įžvalgos pirmumas loginių konstrukcijų atžvilgiu, teorinių svarstymų ryšys su praktine intuicija, fenomenų deskripcija, savos pozicijos ir nuostatų nuolatinė refleksija, vertybinio santykio su gyvenamuoju pasauliu akcentavimas. Sezemano priekaištus fenomenologijai reiktų suprasti kaip jos vidinę kritiką. Tačiau neįmanoma paneigti Sezemano sąryšių ir su neokantine filosofija. Neokantinės filosofijos mokyklų „aukso amžius" buvo 1895–1912 metais. Sezemanas studijavo Marburge tuo metu, kai jau formavosi šios filosofijos vidinė opozicija, kai vis labiau buvo pripažįstama Dilthey hermeneutika, Husserlio ir Schelerio fenomenologija. Dmitrijeva nurodo kelis svarbiausius neokantinės filosofijos bruožus: pirma, pirmenybės suteikimas mokslinio pažinimo teorijai ir logikai; antra, orientacija į mokslo teoriją ir metodologiją, kuri yra paremta gamtos mokslų pavyzdžiu; trečia, klasikinės subjekto ir savimonės teorijos atsisakymas; ketvirta, kultūros racionalumo postulavimas ir gynimas (Dmitrijeva 2007: 179–180). Sezemano pozicija visais šiais aspektais ne tik nesutampa, bet ir dažnai jiems prieštarauja. Matyt, kalbant apie Sezemano santykius su neokantine filosofija, reikia atsižvelgti ir į tai, kad ši filosofija taip pat keitėsi. Vėlyvojo Paulio Natorpo ir Heinricho Rickerto arba Emilio Lasko (1875–1915) ir Ernsto Cassirerio (1874–1945) darbai taip pat ne visada atitiktų aukščiau išvardytus bruožus. Bet kokiu atveju Sezemano priklausomybė filosofinėms mokykloms nėra svarbiausia. Gilinantis į jo filosofiją aiškėja probleminis laukas, kurio svarstymas nėra užbaigtas ir šiandien. Ne mažiau svarbi yra ir Sezemano asmenybė, kurios filosofavimo stilius persmelkia jo sukurtų darbų visumą.

# ŠALTINIAI

[Sezemanas] Сеземан, В. 1911: Рациональное и иррациональное в системе философии. In: *Логос* 2, 93–122.

[Sezemanas] Сеземан, В. 1921: Nicolai Hartmann. Grundzüge Einer Metaphysik der Erkenntnis. (Recenzija). In: *Логос* 1, 229–235.

Sesemann, V. 1925: Das problem des Idealismus in der Philosophie. In: *Lietuvos universiteto humanitarinių mokslų fakulteto raštai* 1, 103–121.

[Sezemanas] Сеземан, В. 1927: Искусство и культура. In: *Версты* 2, 185–204.

[Sezemanas] Сеземан, В. 1928: Философия. In: *Макс Шелер. Евразия* 2, 7–8.

Sesemann, V. 1931: Die Bolschewistische Philosophie in Sowjet Russland. In: *Der rusische Gedanke*, Bonn, Heft 2, 176–183.

Sezemanas, V. 1944: Estetinių teorijų apžvalga. In: *Ties grožio vertybėmis*, Kaunas: Sakalas, 9–27.

Sezemanas, V. 1947: *Estetikos paskaitų konspektai* (užrašė studentas F. Vaitiekūnas), Vilnius: VU bibliotekos rankraščių skyrius, F122–66.

Sezemanas, V. 1950–1956: *Лосский*, Vilnius: VU bibliotekos rankraščių skyrius, F122–106.

Sezemanas, V. 1970a: *Estetika*, Vilnius: Mintis.

Sezemanas, V. 1970b: Estetinis vertinimas meno istorijoje. Meno istorijos ir estetikos ryšio klausimu. In: *Estetika*, Vilnius: Mintis, 295–321.

Sezemanas, V. 1970c: Poetinio vaizdo prigimtis. In: *Estetika*, Vilnius: Mintis, 322–354.

Sezemanas, V. 1987a: Dalykinis ir nedalykinis žinojimas, iš vok. kalbos vertė A. Gailius. In: *Raštai. Gnoseologija*, Vilnius: Mintis, 27–86.

Sezemanas, V. 1987b: Racionalumas ir iracionalumas, iš vok. kalbos vertė A. Gailius. In: *Raštai. Gnoseologija*, Vilnius: Mintis, 87–153.

Sezemanas, V. 1987c: Gnoseologija, iš vok. kalbos vertė V. Endriukaitis. In: *Raštai. Gnoseologija*, Vilnius: Mintis, 209–334.

Sezemanas, V. 1987d: Mūsų laikų gnoseologijai naujai orientuojantis, iš vok. kalbos vertė V. Endriukaitis. In: *Raštai. Gnoseologija*, Vilnius: Mintis, 335–366.

Sezemanas, V. 1997a: Teorinė Marburgo mokyklos filosofija. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*. Vilnius: Mintis, 191–214.

Sezemanas, V. 1997b: Naujausios vokiečių filosofinės literatūros apžvalga. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 191–214.

Sezemanas, V. 1997c: Sokratas ir savęs pažinimo problema. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 3–43.

Sezemanas, V. 1997d: Platono etika ir blogio problema. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 44–62.

Sezemanas, V. 1997e: Platonizmas Plotinas ir dabartis. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 140–190.

Sezemanas, V. 1997f: Fenomenas. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 262–266.

Sezemanas, V. 1997g: Fenomenologija. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 266–268.

Sezemanas, V. 1997h: Heidegger Martinas. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 322–324.

Sezemanas, V. 1997i: Husserl Edmundas. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 343–347.

Sezemanas, V. 1997j: Laisvės problema. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 361–459.

Sezemanas, V. 1997k: Laikas, kultūra ir kūnas. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 322–324.

Sezemanas, V. 1997l: Ķentėjimo problema. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 450–509.

Sezemanas, V. 1997m: „Puota" ir „Faidonas" ne tik du gražiausi perlai Platono dialogų vėrinyje. In: *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, 63–86.

[Sezemanas] Сеземан, В. 2006: К проблеме чистого знания. In: *Логос* 6 (57), 119–161.

Sesemann, V. 2007: *Aesthetic*, į anglų kalbą vertė M. Drunga, Amsterdam–New York: Rodopi, XI–XXVIII.

Sezemanas, V. 2010a: Logikos dėsniai ir būtis. In: *Loginiai ir gnoseologiniai tyrinėjimai*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 12–120.

Sezemanas, V. 2010b: Apie dialektikos problemą. In: *Loginiai ir gnoseologiniai tyrinėjimai*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 173–198.

Sesemann, V. 2010c: *Selected papers*, į anglų kalbą vertė M. Drunga, Amsterdam–New York: Rodopi.

# LITERATŪRA


Anilionytė, L., Lozuraitis A. 1997: Išminties ramybė gyvenimo sumaištyje. In: *Filosofijos istorija. Kultūra*, Vilnius: Mintis, V–XV.

Anilionytė, L. 2010: Vosyliaus Sezemano gnoseologijos linkmės. In: Sezemanas, V. *Loginiai ir gnoseologiniai tyrinėjimai*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 199–213.

[Belov] Белов, В. 2008: Философская система В. Э. Сеземана. In: *Философское наследие С. Л. Франка и современность*, Саратов: Наука, 61–69.

[Belov] Белов, В. 2010a: Учение Германа Когена в Росии: особенности рецепции. In: *Неокантианство немецкое и русское*, Москва: Росспэн, 299–316.

[Belov] Белов, В. 2010b: Проблема рационального и иррационального в философской системе В. Э. Сеземана. In: *X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации: материалы международной конференции* 2, Калининград: Изд-во РГУ, им. И. Канта, 7–24.

[Belov] Белов, В. 2012a: В. Э. Сеземан – систематик русского неокантианства. In: *Вопросы философии* 4, 121–127.

[Belov] Белов, В. 2012: Русское неокантианство: история и особенности развития: *между теорией познания и критикой культуры*, In: *Кантовский сборник* 1 (39), 27–40.

Botz-Bornstein, T. 2006: *Vasily Sesemann: Experience, Formalism and The Question of Being*, Amsterdam–New York: Rodopi.

Cohen, H. 1902: Einleitung mit kritischem Nachtrag. In: Lange, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* 2: Geschichte des Materialismus seit Kant, Leipzig: J. Baedeker, 437–535.

Cohen, H. 1878: *Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.

[Čubarov] Чубаров, И. (redaktorius) 2000: *Антология феноменологической философии в России* 2, Москва: Логос.

Derrida, J. 1989: *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, Lincoln–London: University of Neabraska Press.

Donskis, L. 2007: Editor's Introduction Mapping Inter-War Lithuanian Philosophy. In: Sesemann, V. *Aesthetic*, į anglų kalbą vertė M. Drunga, Amsterdam–New York: Rodopi, XI–XXVIII.

[Dmitrijeva] Дмитриева, Н. 2007: *Русское неокантианство: „Марбург" в России. Историко-философские очерки*, Москва: Российская политическая энциклопедия.

Foucault, M. 1999: *Seksualumo istorija*, iš pranc. kalbos vertė N. Kašelionienė, R. Padalevičiūtė, Vilnius: Vaga.

Gaižutis, A. 2004: *Estetika: Tarp tobulumo ir mirties*, Vilnius: VDA leidykla.

Geiger, M. 1911a: Zum Problem der Stimungseinfühlung bei Landschaften. In: *Zeitschrift f. Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 6, 1–42.

Geiger, M. 1911b: Das Bewußtsein von Gefühlen. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 125–163.

Geiger, M. 1921: Das Unbewusste und die psychische Realität. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4, 1–138.

Geniušas, S. 2012: *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht: Springer.

[Gromov], Громов, Р. 2010: Феноменология: философский прорыв или возрождение схоластики. In: *Ежегодник по феноменологической философии* 2, Москва: Росийский государственный гуманитарный университет, 199–258.

Hadot, P. 2005: *Antikos filosofija – kas tai?* Vilnius: Aidai.

[Hadot], Адо, П. 2010: *Духовные упражнения и античная философия*, Челябинск: Социум.

Hadot, P. 2011: *The Present Alone is Our Happiness*, Second Editon, Stanford: Stanford University Press.

Hartmann, N. 1958: Sesemann Wilhelm o. Prof. Univ. Kowno (Litauen), Die logische Gesetze und das Sein (In der Schriftenreihe „Eranus" Bd. II. Kowno 1932). In: *Kleinere Schriften* 3, Berlin: Walter de Gruyter, 368–374.

Hartmann, N. 1966: *Ästhetik*, Berlin: Walter de Gruyter.

Hartmann, N. 2001: *Filosofijos įvadas*, iš vok. kalbos vertė N. Juršėnas, Vilnius: Pradai.

Heidegger, M. 1987: *Gesamtausgabe 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Somersemester 1919*, Frankfurt am Main: Klosterman.

Heidegger, M. 1988: *Gesamtausgabe 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. 1989: Helderlinas ir poezijos esmė, iš vok. kalbos vertė A. Sverdiolas. In: *Veidai* 88, Vilnius, 252–266.

Heidegger, M. 1992: *Gesamtausgabe 58: Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)*, Frankfurt am Main: Klostermann.

Holzhey, H. 2010: Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition. In: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Blomington–Indianapolis: Indiana University Press, 25–40.

Husserl, E. 1950: *Husserliana 2: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 1954: *Husserliana 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 1976: *Husserliana 3: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Algemeine Einfürung in die reine Phänomenologie*, Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 1980: *Husserliana 23: Phantasie, Bildbewustsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925)*, Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 1984: *Husserliana 19/1: Logische Untersuchungen* 2, Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. 2002: *Husserliana 20/1: Logische Untersuchungen, Ergänzungsband*, Dordrecht: Kluwer.

Husserl, E. 2005: *Karteziškosios meditacijos*, iš vok. kalbos vertė T. Sodeika, Vilnius: Aidai.

[Jakovenko] Яковенко, Б. 2000: *Мощь философии*, Санкт Петербург: Наука.

[Jonkus] Йонкус, Д. 2004: Мир и ценности в феноменологии Хайдеггера. In: *Балтийские философские чтения*, Санкт Петербург, 105–119.

Jonkus, D. 2009a: *Patirtis ir refleksija. Fenomenologinės filosofijos akiračiai*, Kaunas: VDU leidykla.

Jonkus, D. 2009b: Prasmės patirtis ir raštas. In: *Religija ir kultūra: mokslo darbai* 5 (2), 2008, 15–21.

Jonkus, D. 2010: Atminties visuma ir kitybė. In: *Religija ir kultūra* 6 (1–2), 7–27.

Jonkus, D. 2014: Suvokimo ir vaizduotės sąveika: fenomenologinė perspektyva ir pasąmonės tyrinėjimai. In: *Problemos: mokslo darbai* 85, 106–117.

Kojève, A. 1934–1935: Wilhelm Sesemann, Die logischen Gesetze und das Sein (1932), In: *Recherches philosophiques* IV, 402–403.

Lefort, C. 2010: Foreword. In: Merleau-Ponty, M. *Institution and Passivity: Course Notes from the College de France (1954–1955)*, iš pranc. kalbos vertė L. Lawlor, H. Massey, Evanston: Northwest University Press.

[Losskij] Лосский, Н. 1924: *Обоснование интуитивизма*, Берлин: Обелиск.

[Losskij] Лосский, Н. 1991: *История российской Философии*, Москва: Советский писатель.

Lozuraitis, A. 1970: Prof. V. Sezemanas ir jo „Estetika". In: Sezemanas, V. *Estetika*, Vilnius: Mintis, 435–454.

Lozuraitis, A. 1984: Vosylius Sezemanas (100 metų jubiliejus). In: *Dorovė ir tradicijos. Etikos etiudai* 8, Vilnius: Mintis, 231–247.

Lozuraitis, A. 1987: Gnoseologijos labirintuose. In: Sezemanas V. *Raštai. Gnoseologija*, Vilnius: Mintis, 5–24.

Kubilius, V. 1971: Svarus estetikos veikalas. In: *Pergalė* 7, 132–139.

Merleau-Ponty, M. 2005: *Akis ir dvasia*, iš pranc. kalbos vertė A. Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos.

Merleau-Ponty, M. 2009: Suvokimo fenomenologija, iš pranc. kalbos vertė J. Skersytė. In: *Baltos lankos* 29, 30–66.

Merleau-Ponty, M. 2010: *Institution and Passivity: Course Notes from the College de France (1954–1955)*, iš pranc. kalbos vertė L. Lawlor, H. Massey, Evanston: Northwest University Press.

Métraux, A. 1975: Edmund Husserl und Moritz Geiger. In: *Die Münchener Phänomenologie*, Hague: Martinus Nijhoff, 139–157.

Meumanas, E. 1944: Meno kūrybos analizė. In: *Ties grožio vertybėmis*, Kaunas: Sakalas, 296–319.

Mickūnas, A. 2011: *Estetika: Menas ir pasaulio patirtis*, Vilnius: LLTI.

[Mikluš] Миклуш, К. 2008: Рефлексивность как основание гносеологии В. Э. Сеземана. In: *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии*, 153–155.

[Mikluš] Миклуш, К. 2010: Основные черты теории познания В. Э. Сеземана. In: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*, Москва: Росспэн, 208–220.

Moran, D. 2000: *Introdution to Phenomenology*, London–New York: Routledge.

Mureika, J. 1979: Estetinė vertybė V. Sezemano filosofinėje koncepcijoje. In: *Problemos* 2 (24), 31–40.

Mureika, J. 1981: *Lietuvių materialistinė estetika 1900–1940*, Vilnius: Mintis.

Mureika, J. 2010a: Sezemanas. In: *Estetikos enciklopedija*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 552–554.

Mureika, J. 2010b: Hartmann Nikolai. In: *Estetikos enciklopedija*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 232–234.

Mureika, J. 2010c: Geiger Moritz. In: *Estetikos enciklopedija*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 209–210.

Mureika, J. 2010d: Įsijautimo estetika. In: *Estetikos enciklopedija*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.

Nastopka, K. 1971: Grožio dėsniai. In: *Literatūra ir menas* 25 (1283), 10.

Natorp, P. 1922: *Platos Ideenlehre: Eine Einfürung in den Idealismus*, Leipzig: Felix Meiner.

Ortega y Gasset, J. 1999: *Mūsų laikų tema ir kitos esė* / sud. A. Andrijauskas, iš ispanų kalbos vertė R. Samuolytė, Vilnius: Vaga.

Rastenis, K., Mureika J., Jackūnas Ž., Veljetaga P., Stoškus K., Gaižutis A. 1983: Kokia turėtų būti Lietuvos estetikos istorija? In: *Problemos* 30, 76–92.

Rastenis K. 1988: Vosyliui Sezemanui – 100 metų. In: *Istorija ir būtis. Filosofijos istorijos baruose*, Vilnius: Mintis, 337–347.

San Martin, J. 2012: *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva.

San Martin, J. 2013: Valores y racionalidad en los diversos tipos de cultura. In: *Escritos de Filosofía* 1, Segunda Serie, Buenos Aires, 113–129.

Schapp, W. 1981: *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Scheler, M. 1916: *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* 1, Halle: Max Niemeyer.

Scheler, M. 1933: Phänomenologie und Erkenntnistheorie. In: *Schriften aus dem Nachlass 1, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin: Der Neue Geist, 265–325.

Scheler, M. 1973: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern–München: Francke–Verl.

Schlick, M. 1913: Gibt es intuitive Erkenntnis? In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 37, Leipzig, 472–488.

Sebastian, L. 2010: Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on method and the Question of Subjectivity. In: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* / ed. R. A. Makkrel, S. Luft, 59–91, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.

Simmel, G. 2007a: Moderniosios kultūros konfliktas. In: *Sociologija ir kultūros filosofija*, iš vok. kalbos vertė A. Lozuraitis, Vilnius: Margi raštai, 333–353.

Simmel, G. 2007b: Kultūros sąvoka ir tragedija. In: *Sociologija ir kultūros filosofija*, iš vok. kalbos vertė A. Lozuraitis, Vilnius: Margi raštai, 299–332.

Spranger, E. 1930: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle: Niemeyer.

Sezemanas, V. 1970: *Estetika*, Vilnius: Mintis.

Stoškus, K. 2010: Fenomenologinė estetika. In: *Estetikos enciklopedija*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 187–188.

Sverdiolas, A. 1994: Vertėjo pratarmė. In: Mickūnas, A., Stewart, D. *Fenomenologinė filosofija*, Vilnius: Baltos lankos, 5–11.

Sverdiolas, A. 2012a: Vosylius Sezemanas: Kitas ir laikas. In: *Kultūra lietuvių filosofų akiratyje*, Vilnius: Apostrofa, 382–406.

Sverdiolas, A. 2012b: Kultūra ir laikas. Skaitant Vosyliaus Sezemano studiją „Laikas, Kultūra ir Kūnas". In: *Kultūra lietuvių filosofų akiratyje*, Vilnius: Apostrofa, 365–381.

[Špet] Шпет, Г. 1998: Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. In: *Антология феноменологической философии в России* 1, Москва: Логос.

Tatarkiewicz, W. 2003: *Filosofijos istorija 3: XIX ir XX amžių filosofija*, Vilnius: Alma littera.

Tarasti, E. 2006: Wilhelm Sesemann in the Context of Semiotis. In: Botz-Bornstein, T. *Vasily Sesemann Experience, Formalism and The Question of Being*, Amsterdam–New York: Rodopi, VII–XIII.

Waldenfels, B. 2004: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wundt, W. 2004: *Psichologijos pagrindai*, iš vok. kalbos vertė A. Lozuraitis, Vilnius: Alma littera.

Zahavi, D. 1999: *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Zahavi, D. 2003: *Husserl's Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press.

Zahavi, D. 2005: *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press.

Zahavi, D. 2007: Expression and empathy. In: *Folk Psychology Reassessed* / ed. D. Hutto, M. Ratcliffe, Springer, 25–40.

Zahavi, D. 2010: Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz. In: *Inquiry* 53 (3), 285–306.

Žirmunskis, V. 1970: V. Sezemanui atminti. In: Sezemanas, V. *Estetika*, Vilnius: Mintis, 3–6.

# SUMMARY

## THE PHILOSOPHY OF VASILY SESEMANN: A PHENOMENOLOGY OF SELF-AWARENESS AND AESTHETIC EXPERIENCE

"The book" examines Vasily Sesemann's philosophy, in which several key themes are prominent: the history of philosophy, phenomenology, and aesthetics; however all three of these themes are integrally connected in his work. The analysis of the problem of phenomenology he ties to the critique of idealism and new possibilities for awareness grounded in examples from classical philosophy. In his analyses of the history of philosophy, Sesemann stresses the importance of ethical and practical knowledge of the self. Moreover, aesthetic analysis is not a secondary result of his philosophical studies, but rather directly relates to the problems of sensory perception, intuition, imagination and self-awareness in his philosophy. The link between phenomenology and aesthetics is the previously mentioned problem of self-awareness, which becomes the seminal theme in Sezemann's philosophy.

Vasily Sesemann was born in 1884 in Finland (Vyborg) into the family of a Swedish father and a German mother. He studied philosophy at St. Petersburg University with Nicolai Lossky and in Marburg with Neo-Kantians Cohen and Natorp. Upon his return to St. Petersburg, Sesemann taught philosophy and classical languages until the outbreak of World War I, after which he became a volunteer in the Russian army (from 1914 to 1915). From 1915 to 1917 he taught philosophy as a Privatdozent at the University of St. Petersburg, and from 1918 to 1919 at the Viatka Pedagogical Institute. From 1922 to 1923 he held a teaching position at the Russian Institute in Berlin. In 1923 he accepted an invitation to teach at the University of Lithuania in Kaunas and became a professor there. Later (in 1940) with the university moves to Vilnius teaching there until 1950, when he was arrested and spent six years in the Gulag. After being released he was allowed to work as a professor of logic until his death on March 23, 1963 in Vilnius.

The reception of phenomenology in Lithuania first and foremost could be associated with an attempt by Vasily Sesemann to incorporate

Husserlian phenomenology within his own philosphy of critical realism. Interpreters of Sesemann's philosophy relate it to the Neo-Kantians, but in my opinion Sesemann's attitude of mind is clearly more associated with the phenomenological rather than Neo-Kantian philosophical tradition. Sesemann criticizes Marburg's Neo-Kantians on the basis of the phenomenological concept of self-awareness. I argue that Sesemann's unique approach allows us to understand the link between self-awareness and the crisis of culture. In his epistemology Sesemann developed the notion of non-objectifying self-awareness entering into polemics with Neo-Kantian Paul Natorp and drawing on the arguments of Edmund Husserl and Max Scheler. According to Sesemann, non-objectifying self-awareness is absolutely necessary when we deal with the phenomena of human reality. These phenomena cannot be analysed on the basis of contrast between the subject and the object. Such an analysis requires emotional intimacy and connection with familiar objects. Sesemann finds the source of this knowledge in pre-reflective awareness, which is understood as the foundation of any objectifying reflection. The most important result of the distinction of objectifying and non-objectifying cognition is that this distinction allows one to make a critical assessment of the limited nature of one's naturalistic attitude and reveals the dependence of cognition not only on the object's givenness but also on the attitude through which it is received. The contemplation of diverse attitudes, the posibility to modify and combine these attitudes, open up new possibilities to describe the consciousness and the world in which we exist. Through Geiger's conception of unconsciousness, Sesemann reveals that consciousness cannot be reduced solely to conscious experience. However Sesemann criticizes Geiger's concept of the unconscious because it wrongly contrasts consciousness and unconciousness. It is important to note that self-awareness is not theoretical knowing, it is related to caring about oneself which changes the person himself. Since Socrates relates self-awareness with awareness about the good – in Sesemann's opinion this means that self-awareness is practical self-perfection. Understanding the good doesn't mean formulating its theoretical or logical definition, but rather discovering the way to bring it about in one's own life. Life that seeks to understand itself creates culture. Therefore it is important which form of self-awareness becomes the dominant one. The crisis of culture arises when the moral (non-objectifying)

self-awareness is neglected and one's entire attention is focused on objectifying knowing.

Researchers of Sezemann's philosophy in Lithuania have traditionally linked Sezemann's aesthetics with phenomenology, but have disclosed nothing else on the relationship between aesthetics with phenomenology. In my opinion, there are two reasons why the relationship between Sezemann's aesthetics and the phenomenological tradition remains unanalysed. The first is the impact of the Soviet environment, when Sezemann's aesthetics appeared in 1970 nobody dared to openly identify it as a non-Marxist philosophy, because that would have adversely affected the spread of this philosophy. Therefore people aimed to stress the individuality of Sezemann's philosophy and further emphasized the connection with Marxist materialism and the dialectical method. The second reason is the limited understanding of phenomenology itself. Phenomenology has often been equated with idealistic philosophy or psychological-introspective descriptions of the conciousness.

In many ways Sesemann's aesthetics is connected with Moritz Geiger and Nicolai Hartmann's expanded analysis of the aesthetic reality. All three authors are against subjectivism in aesthetics, but they also reject naturalistic and objectivistic explanations of aesthetic phenomena. However, unlike Geiger, Sesemann and Hartmann focus their attention not only on specific aesthetic experiences, but also attempt to reveal the internal relation of intentionality between these experiences and the structure of the aesthetic objects. Sesemann's enacted aesthetic perception analysis reveals a synesthetic overlapping of the senses with the whole, not the dominance of separate elements. Sesemann also emphasizes that aesthetics dives directly into sensory world experience, in which feelings are especially important. Aesthetic expressions in comparison to vital expressions require empathy and a non-objective self-consciousness. The perception of aesthetic expression requires a special kind of sensitivity and openness. Sesemann analizes the aesthetic object and the aesthetic act by emphasizing their connection. This connection relates to what is described in Husserl's phenomenology as the correlation between the intentional object and the intentional act. This correlation can be discovered only by using the phenomenological method: by doing phenomenological reduction. Phenomenological aesthetics must reveal how the structure of aesthetic objects is connected with experience and what are the necessary conditions

of aesthetic experience. For that it is necessary to neutralize the objective assumption that beauty is a trait of reality that does not rely on the subject and bracket the belief that beauty is the projection of subjective taste on real things. The phenomenological description reveals beauty as a virtual connection with the valuating subject's intuition and special attitude. Sesemann stress that the objectivity of aesthetic value does not refute the subject's participation. Aesthetic objectivity is the logic of the objects' expressions to the subject itself. Therefore every plane of aesthetic expression has its own connection to sensible experience and meaning. Sesemann distinguishes between the formal and material truth of art in order to reveal the identities of artistic events and describes aesthetic reality through the terms of neutralization and derealization. These terms are used to describe aesthetic reality in Husserl's, Hartmann's and Ortega y Gasset's philosophy as well. In the book Sezemann's concept of artistic creativity is also compared with Merleau-Ponty's concept of the institution and marks that a work of art has to be understood not as a finished creation, but as a creative act, which implicates the possibility of repetition. The developed concept of creative dynamics in Sesemann's aesthetics is similar to the phenomenology of cultural philosophy. Sesemann, like other representatives of phenomenological aesthetics, interpreted a work of art as an experience of the world. A work of art is created like an institution that is directed both to the experience of the world and the possibility to reveal this experience to another subject.

# ASMENVARŽIŲ RODYKLĖ

Anilionytė, Loreta 9, 12, 178
Aristotelis 147, 148
Bacevičiūtė, Danutė 38
Bachtin, Michail 29
Belov, Vladimir (Владимир Белов) 12, 24, 42, 100, 178
Bergson, Henri-Louis 29, 48, 57, 102
Botz-Bornstein, Thorsten 9, 10, 12, 29, 48, 178, 182
Brentano, Franz 71
Cassirer, Ernst 9, 175
Cohen, Hermann 9, 17–19, 57, 119, 178, 185
Čubarov, Igor (Игорь Чубаров) 12, 178
Derrida, Jacques 61, 178
Descartes, René 54
Diels, Hermann 9
Dilthey, Wilhelm 33, 57, 71, 75, 78, 178
Dmitrijeva, Nina (Нина Дмитриева) 9, 12, 92, 175, 178
Donskis, Leonidas 9, 178
Ebbinghaus, Hermann 72
Engels, Friedrich 124
Fink, Eugen 89, 172
Foucault, Michel 23, 178
Frank, Semion (Семён Франк) 24, 50
Freud, Sigmund 78, 98, 99
Gadamer, Hans-Georg 172
Gaižutis, Algirdas 125, 179, 181
Geiger, Moritz 6, 7, 42, 78–83, 87, 90, 123, 136, 153–156, 162, 166, 179, 181, 186, 187
Gessen, Sergej (Сергей Гессен) 11
Gromov, Roman (Роман Громов) 59, 179
Gurwitsch, Aron 67
Gurvič, Georgij (Георгий Гурвич, Georges Gurvitch) 11
Hadot, Pierre 23, 24, 27, 28, 38, 39, 179

Hartmann, Nicolai 5, 6, 9, 11, 13, 17, 18, 22, 23, 42–46, 48, 50, 55, 122–125, 127, 129, 131, 133–142, 149, 154, 157, 160, 162, 164, 176, 179, 181, 187, 188

Heidegger, Martin 5, 11, 13, 20, 22, 27, 32, 37, 42, 50, 52, 54, 55, 58, 62–64, 66–70, 78, 98, 103, 131, 177, 179

Hildebrand, Dietrich von 30, 107

Holzhey, Helmut 58, 179

Husserl, Edmund 5, 6, 12–14, 17, 24, 27, 29, 32, 37, 42, 47–52, 54–69, 71, 77, 78, 80–82, 85–87, 89, 90, 93, 95, 100, 101, 103, 104, 106, 110, 119, 120, 123, 127, 128, 132, 133, 135, 136, 141, 148, 151, 155, 159, 160, 163, 169, 173, 175, 177–183, 186–188

Ingarden, Roman 124

Jakovenko, Boris (Борис Яковенко) 11, 12, 180

James, William 57

Jaspers, Karl 75

Jonkus Dalius 20, 61, 62, 151, 169, 171, 180

Kant, Immanuel 11, 43, 57, 104

Kojève, Alexandre (Aleksandr Kojevnikoff) 11, 180

Kubilius, Vytautas 124, 125, 180

Lacan, Jacques 29

Lask, Emil 175

Lefort, Claude 151, 180

Leibniz, Gottfried von 45

Lévy-Bruhl, Lucien 76, 110

Levinas, Emmanuel 38

Lipps, Theodor 32, 72, 153, 154, 158, 183

Losev, Aleksej (Алексей Лосев) 24

Losskij, Nikolai 5, 9, 11, 12, 24, 42, 46–48, 50, 100, 102, 106, 120, 180

Lozuraitis, Albinas 9, 12, 14, 71, 76, 77, 123, 178, 180, 182

Luft, Sebastian 80, 182

Mayer, Heinrich 72

Marx, Karl 124

Merleau-Ponty, Maurice 27, 34, 133, 143, 147, 151, 157, 162, 174, 180, 181, 188

Métraux, Alfred 81, 181

Meumann, Ernst 165, 181

Mickūnas, Algis 157, 174, 181, 182

Moran, Dermot 57, 181

Münsterberg, Hugo 73, 74

Mureika, Juozas 9, 14, 122, 124, 125, 153, 181

Nastopka, Kęstutis 124, 125, 181

Natorp, Paul 9, 17–21, 24, 32, 71, 73, 74, 79, 80, 85, 88, 92, 119, 175, 181, 182, 185, 186

Ortega y Gasset, José 17, 20, 122, 149, 160, 181, 188

Pfänder, Alexander 52, 166

Platonas 5, 18–21, 24–28, 30, 177

Plečkaitis, Romanas 9, 10

Plotinas 17, 22, 25, 36, 37, 177

Povilaitis, Vladas 9

Rastenis, Kęstutis 12, 124, 181

Rickert, Heinrich John 71, 85, 175

San Martin, Javier 122, 128, 181

Sartre, Jean-Paul 87, 99

Schapp, Wilhelm 132, 139, 182

Scheler, Max 6, 13, 24, 30, 32, 42, 50, 54, 55, 59, 67, 75, 77, 78, 85–87, 90, 103, 107, 112, 130, 140, 145, 153, 157, 166, 175, 182, 186

Schiller, Friedrich 166

Schlick, Moritz 57, 76, 85, 182

Simmel, Georg 35, 36, 182

Sokratas 16, 17, 22, 25, 27, 28, 30, 31, 82, 176

Spranger, Eduard 71, 75, 182

Stein, Edith 153

Stepun, Fiodor (Фёдор Степун) 11

Stoškus, Krescencijus 125, 181, 182

Sverdiolas, Arūnas 10, 12, 38, 125, 179, 180, 182

Špet, Gustav (Густав Шпет) 47, 182

Tarasti, Eero 12, 29, 182

Tatarkiewicz, Władysław 17, 71, 122, 182

Waldenfels, Bernhard 173, 182

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich 9

Wittgenstein, Ludwig 23

Wundt, Wilhelm 74, 75, 182

Zahavi, Dan 32, 56, 62, 63, 87, 153, 157, 183

Žirmunskis, Viktoras 9, 183

Jonkus, Dalius
Jo-186 Vosyliaus Sezemano filosofija: savęs pažinimo ir estetinės patirties fenomenologija / Dalius Jonkus. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas; Vilnius: Versus aureus, 2015. – 192 p.
Santr. angl. – Bibliogr.: p. 176–183. – Asmenvardžių r-klė: p. 189–191.

ISBN 978-609-467-186-9 (spausdintas)
ISBN 978-9955-34-597-8 (spausdintas)
ISBN 978-609-467-185-2 (internetinis)
ISBN 978-9955-34-596-1 (internetinis)

Monografija *Vosyliaus Sezemano filosofija: savęs pažinimo ir estetinės patirties fenomenologija* rašyta 2014–2015 metais, vykdant projektą *Fenomenologija Vosyliaus Sezemano filosofijoje.* Sezemano filosofija apmąstoma susiejant ją su XX a. pradžios filosofiniu kontekstu. Atskleidžiami Sezemano filosofijos ryšiai su fenomenologine filosofija, parodoma, kaip jis transformuoja neokantinę pažinimo teoriją. Nagrinėjamos objektyvuoto ir neobjektyvuoto žinojimo, savęs pažinimo, kultūros krizės, estetinės patirties problemos. Monografija skirta visiems besidomintiems Lietuvos filosofijos istorija ir fenomenologija.

UDK 1(474.5)

Dalius Jonkus
VOSYLIAUS SEZEMANO FILOSOFIJA:
SAVĘS PAŽINIMO IR ESTETINĖS PATIRTIES FENOMENOLOGIJA

*Monografija*

Redaktorė Ramutė Dragenytė
Viršeliui panaudota nuotrauka iš knygos
Oscar Parland „Kunstkap och inlevelse. Essäer och minnen", Lovisa: Schildts, 1991
Viršelio dailininkas ir maketuotojas Rimantas Tumasonis

2015 12 14. Tiražas 300 egz. Užsakymo Nr. K15-118

Išleido:

Vytauto Didžiojo universitetas
K. Donelaičio g. 58, 44248 Kaunas
www.vdu.lt | leidyba@bibl.vdu.lt

„Versus aureus" leidykla
Rūdninkų g. 10, 01135 Vilnius
www.versus.lt | info@versus.lt